ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

STYCZEŃ-LUTY (1-2)
Rok XX 1968

163-164

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu' Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000 + 350 egz. Arkuszy druk. 16,5. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 30 grudnia 1967 r. Druk ukończono w lutym 1968 r. Zam. nr 805 30. XII. 1967 r. L-7

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XX Nr 163/4 (1–2)
Styczeń – Luty 1968
Kraków

MARIE-D. CHENU

„VOX POPULI – VOX DEI"

OPINIA PUBLICZNA W LUDZIE BOŻYM

Opinia publiczna istniała w Kościele zawsze, jak zresztą we wszystkich społecznościach. Ale podmiot, czynniki składowe i funkcje tej opinii były dawniej odmienne. Tak odmienne, że ten nowoczesny termin „opinia publiczna" może być poprawnie używany tylko w zastosowaniu do dzisiejszej rzeczywistości, związanej z ustrojami, w których lud w jakiś sposób uczestniczy w kierowaniu społecznością, i gdzie dzięki wielości i potędze środków komunikacji społecznej uczestnictwo to jest sprawą bardzo wielu jednostek wchodzących w skład danej grupy. Twierdzić, że królowie, książęta i ambasadorowie Ancien Régime'u stanowili opinię publiczną w Kościele, byłoby nadużyciem słowa, podobnie zresztą jak i w wypadku „salonów" paryskich i rzymskich podczas I Soboru Watykańskiego.

Fakt i problemy opinii publicznej zarysowały się we wszystkich społecznościach — a w sposób wyraźnie specyficzny w Kościele — dopiero dzięki rozbudzeniu się świadomości społecznej i politycznej mas. W obliczu t e j opinii — z racji swego przywiązania do wzorów obyczajowych dawnych ustrojów — podczas I Soboru Watykańskiego Kościół przestrzegał ścisłej tajemnicy obrad. Dziś ogólnie przyznaje się, że zerwanie z tą tradycją podczas *Vaticanum II* było słuszne i pożyteczne. Kardynał Renard z sympatią odnotował fakt, że żyjemy w „cywilizacji opinii". Jeden z prałatów, przeciwstawiający się nowatorskim posunięciom i nieprzewidzianym aspektom Soboru, także podniósł rolę opinii publicznej, tego „magisterium naszych czasów", ale po to, by zdemaskować „straszliwą potęgę środków ko-

munikacji" jako „jeden z etapów walki Księcia tego świata przeciw Kościołowi Jezusa Chrystusa". [1]

Ta negatywna interpretacja wpływu opinii przynosi jednak pewną korzyść. Wskazuje ona mianowicie, że problem bynajmniej nie sprowadza się do jakiegoś liberalnego przystosowania się do obyczajów epoki. Wręcz przeciwnie: tak a nie inaczej ujmując kwestię autorytetu i wolności dotykamy tu samego teologicznego bytu wspólnoty chrześcijańskiej. Ten właśnie punkt chcemy oświetlić, odwołując się nie tylko do doświadczenia Kościoła Soborowego — które samo przez się stanowi wysokiej rangi *locus theologicus* — lecz także posługując się definicją Kościoła, którą on sam przyjął w ogłoszonej w czasie Soboru Konstytucji.

Postawa Kościoła wobec zjawiska cywilizacji opartej na środkach masowej komunikacji, wobec faktu uprzemysłowienia produkcji dóbr kulturowych, ich intensywnej komercjalizacji i ogromnej konsumpcji możliwej dzięki zastosowaniu *mass media* — oto znakomita materia najściślej teologicznej analizy. Mamy tu do czynienia z fragmentem dokonującej się odnowy, bynajmniej nie najłatwiejszym czy mało ważnym. Pragnę sformułować moje wnioski w postaci tezy, która powstała nie dzięki abstrakcyjnej dedukcji, lecz została wypracowana w oparciu o fakty i teksty.

Kościół w swoich członkach potrzebuje komunikacji, informacji, musi uznawać prawo do niej — nie na mocy ustępstwa wobec liberalizmu panującego w świecie demokratycznym, ani też wyłącznie ze względu na fakt, że jest społecznością. Istnieje także racja specyficzna, leżąca w samej naturze Kościoła. Teolog powinien brać pod uwagę wszystko, co socjologowie mówią o naturze społeczeństwa. Powinien to stosować do Kościoła w sposób analogiczny, biorąc za punkt wyjścia własną naturę Kościoła, własne prawa rządzące Mistycznym Ciałem Chrystusa w historii. A więc prawo do informacji nie tylko t a k ż e w Kościele, podobnie jak w innych społecznościach, lecz t y m w i ę c e j w Kościele — jak to słusznie sformułował ks. Gabel, człowiek bardzo kompetentny w tej kwestii.[2]

Rozpoczynając tę analizę powołam się na jeden tylko autorytet: Piusa XII. W orędziu skierowanym do III Kongresu prasy katolickiej w roku 1950 stwierdził on, iż „opinia publiczna jest właściwością każdego normalnego społeczeństwa złożonego z ludzi... głęboko angażujących się we wspólnotę, której są członkami. Opinia publiczna wszędzie jest naturalnym echem wydarzeń i aktualnej sytuacji, wspólnym, mniej lub więcej spontanicznym jej oddźwiękiem w ludz-

1 Msgr Marcel Lefebvre „Itinéraires" nr 95.

2 E. Gabel *Une presse du Peuple de Dieu.* Konferencja wygłoszona w Katholische Akademie in Bayern w Monachium 27 lutego 1966.

kich umysłach i ocenach. Gdzie brak wszelkich przejawów opinii publicznej, a zwłaszcza gdzie trzeba by stwierdzić jej rzeczywiste nieistnienie, tam, niezależnie od racji tłumaczących milczenie opinii lub jej brak, musimy skonstatować wadę, słabość lub chorobę życia społecznego". Tak więc Pius XII podkreśla fakt, że społeczeństwo koniecznie potrzebuje systemu wewnętrznej komunikacji, aktywnej i organicznej. To zakłada prawo do prawdziwej, autentycznej informacji, do wyrabiania sobie niezależnej opinii i do manifestowania jej. To prawo jest naturalnym prawem człowieka.

Pius XII mówi dalej: „Chcielibyśmy dorzucić jeszcze słowo na temat opinii publicznej w łonie samego Kościoła... Tylko ci mogą się temu dziwić, którzy nie znają Kościoła, lub znają go źle. Bo przecież jest on żywym ciałem — a jego życiu nie dostawałoby czegoś, gdyby zabrakło opinii publicznej, a winą za ten brak należałoby obciążyć pasterzy lub wiernych". Zdaniem profesora Roegele z Monachium — a jest to także człowiek kompetentny — słowa te pochodzące z roku 1950 brzmią awangardowo w porównaniu z lękliwymi i mętnymi sformułowaniami soborowego dekretu o środkach komunikacji masowej. Staje się to szczególnie uderzające, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że dekret pomija całkowitym milczeniem kwestię informacji wewnątrz Kościoła.[3]

Z jakich racji Kościół powinien uczestniczyć w uspołecznieniu dokonującym się dzięki środkom komunikacji?

1. KOŚCIÓŁ JAKO WSPÓLNOTA

Trzy takie racje uzasadniające prawo do informacji i rozwoju opinii publicznej zawarte są w samej Konstytucji Kościoła, w dokumencie będącym wyrazem jego świadomości i refleksji nad sobą samym.

1° Kościół sam określa siebie jako „wspólnotę". Niewątpliwie tu właśnie leżał newralgiczny punkt rozważań i reakcji odkąd Sobór zdecydował się w definicji Kościoła postawić „tajemnicę" przed „instytucją". Oczywiście Kościół jest „społecznością", z właściwymi każdej społeczności strukturami władzy i działania. Ale zgodnie z wolą i zamierzeniami Chrystusa i na mocy Jego Łaski ten ustrój charakterystyczny dla społeczności tylko nadaje od wewnątrz pewien kształt i porządek temu co najistotniejsze — „wspólnocie" zawiązującej się przez wszczepienie wiernych w tajemnicę Chrystusa, przez nich i w nich trwającą w postaci Jego ciała. Kościół jest społecznoś-

[3] O. B. Roegele *Dimension nouvelle de l'information*, „Journalistes Catholiques", styczeń-kwiecień 1965.

cią, ponieważ Słowo Boże jest mu dane z wysoka, to Słowo, o którym daje autorytatywne świadectwo. Ale w nieustannej dialektyce tego, co charakterystyczne dla społeczności i tego, co wspólnotowe, Słowo jest także wspólnym dobrem wszystkich wierzących, do nich wszystkich w pełni i całkowicie należy. A więc nieprzerwane świadectwo chrześcijańskie rodzi się każdego dnia w sferze wiary i charyzmatów należących do wszystkich i przysługujących każdemu, poza wszelką strukturą instytucjonalną. Władza sprawowana w posłuszeństwie wiary jest w służbie wspólnoty, jej wierności, jej świadectwa składanego przed ludźmi.

Kościół jest l u d e m — w najpełniejszym socjologicznym i biblijnym sensie tego terminu. Ten „Lud Boży" tworzący hierarchiczną wspólnotę jest zbiorowym podmiotem Słowa. Ale wewnętrzna komunikacja w tej wspólnocie poddana jest subtelnym, wieloznacznym i zniewalającym prawom opinii. Dziś, z korzyścią dla uspołecznienia świata, ta komunikacja horyzontalna odbywa się w sposób wyraźniej świadomy, *explicite* zdajemy sobie sprawę z jej znaczenia. Minęły wieki, w których dominowały obyczaje związane z dawnymi ustrojami społecznymi, gdzie władza stała po jednej stronie a podwładni po drugiej. Informacja była wtedy przywilejem rządzących, wiadomości przeznaczone dla podwładnych były reglamentowane i cenzurowane według uznania władców, sekret uważano za coś naturalnego — nie oznaczał on lekceważenia bliźnich i nie zagrażał ewangelicznemu braterstwu. Lecz później uczestnictwo stało się zasadą i fundamentem wszelkich zbiorowości ludzkich. „Uczestnictwo", „udział", „czynny udział" — określenia te weszły także do języka kościelnego i teologicznego. Wyrażają one ludzką rzeczywistość wszelkich ciał społecznych, począwszy od powszechnej wspólnoty obejmującej wszystkich ludzi (por. Konstytucja *Gaudium et Spes*, 31) aż po przedsiębiorstwa przemysłowe (tamże, 68) i społeczność polityczną (tamże, 75). Uczestnictwo, odpowiedzialność, sumienie, wolność — wszystko to wiąże się ze sobą bardzo ściśle. Aktywne uczestnictwo jest obecnie warunkiem korzystania z wolności, dostępu do niej — chodzi tu zarówno o wolność chrześcijanina w Kościele jak i o wolność obywatela w państwie.

Informacja nie jest więc zjawiskiem marginesowym, kapryśną zachcianką. Informacja ma fundamentalne znaczenie, ponieważ dzięki niej urzeczywistnia się wspólnota w świadomym i odpowiedzialnym życiu z wiary. Mamy prawo do informacji, ponieważ — jak to stwierdził Pius XII — opinia publiczna jest wyrazem życia Kościoła jako całości, a także w obrębie wspólnot lokalnych, zakonnych i innych.

Te postulaty socjologiczne zbiegają się i harmonizują z intuicjami właściwie pojętej teologii Słowa Bożego. Widać to jasno, skoro tylko

zdamy sobie sprawę, że Mowa Boża nie jest kompetentnym wykładem wyjaśniającym człowiekowi rzeczy dotąd przed nim ukryte, lecz przyjściem Słowa Bożego z mocą, *sacramentum audibile* (por. św. Augustyn, PL 37,969). Bóg przemawia do nas — jego Mowa jest czymś immanentnym, trwa w ludzie zgromadzonym i ukonstytuowanym przez nią. Mowa Boża stwarza swoją wspólnotę. Tam gdzie Słowo tam i jego Kościół. Ale nie ma w tym żadnego automatyzmu. Samo głoszenie Słowa jeszcze nie ustanawia Kościoła. Mowa Boża domaga się wysłuchania, przyjęcia. To słuchanie jest autentyczne tylko wtedy, gdy staje się posłuszeństwem (*akouein* przekształca się w *upakoe*).[4]

Realizm chrześcijańskiej Ekonomii zbawienia jest podstawą zarówno zmysłu wiary, którym cieszy się lud Boży, jak i autorytetu gwarantującego od wewnątrz jego autentyczność. W Kościele katolickim Magisterium jest warunkiem przekazywania Mowy Bożej — chodzi tu o warunek w ścisłym sensie, ale zarazem, jak to energicznie wyraził Kajetan, Magisterium *non intrat in objectum formale fidei*, nie wchodzi w motywację wiary, będącą wyłączną domeną Mowy Bożej.

Zmysł wiary ludu Bożego — całego ludu, „od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich" (św. Augustyn, PL 44,980) — stwierdza Sobór w pięknym tekście *Lumen Gentium* (12) jest uczestnictwem w proroczej funkcji Chrystusa. Mamy tu do czynienia z żywym świadectwem Ducha. „Dzięki zmysłowi wiary — czytamy dalej — Lud Boży niezachwianie trwa przy wierze raz podanej świętym, wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu".

Oto teologiczny grunt, w którym zakorzenione jest — wraz z potrzebą wzajemnego porozumienia i kontaktu — także prawo do informacji i funkcjonowania opinii publicznej w Kościele. Zdaniem o. Arrupe wykorzystanie środków komunikacji społecznej w Kościele jest jednym z zasadniczych problemów stających przed Synodem. Nacisk ten bynajmniej nie jest przejawem jakiegoś duszpasterskiego oportunizmu, lecz przeciwnie — to konsekwencja żywego uświadomienia sobie faktu, że Kościół jest bytem wspólnotowym.

Jeśli Kościół-Lud Boży przyjmuje, że opinia publiczna ma w nim funkcjonować w duchu wolności, zgodnie z właściwymi sobie prawami, że może ona stawiać swe wymagania i stosować własne kry-

---

[4] Por. K. H. Schelkle *Jungerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1961; tłum. franc.: *Disciple et Apôtre, Paris* 1965, s. 56—70: Le pouvoir de la parole. (przyp. aut.) — W „Znaku" (nr 152) pisze na ten temat o. P. Schoonenberg. (przyp. red.)

teria — to musimy również uznać, że informacja nie powinna być mglistym dziennikarskim, psychologicznym czy apologetycznym roztworem oficjalnej doktryny, lecz zdrową, pełną życia konkretyzacją wiary, aktem świadectwa w zetknięciu, w czasem nawet gwałtownym zderzeniu z aktualnymi wydarzeniami. Informacja to refleks, oddźwięk, odbicie zaangażowania wiary. Ale wiara stająca się czynem nie będzie manipulować faktami i wiadomościami, nawet gdyby miały one dla niej najwyższe znaczenie. Nie będzie się nimi posługiwać, aby rządzić przykrawając informacje do swoich potrzeb. Przeciwnie: będzie szanować i strzec ścisłych danych, zgodnie z naturą informacji. Harmonizuje to z samą naturą wiary — wszczepiona w ducha, przenika ona i wypełnia wszystkie władze i struktury człowieka nie gwałcąc ich i nie naruszając ich integralności.

Jako chrześcijanie i jako przedstawiciele swego zawodu, dziennikarze i wszyscy pracownicy *mass media* słusznie domagają się swobody komunikowania informacji. Tę wolność zakłada i postuluje sama obiektywna dynamika ich czynności zawodowych. Z pewnością i w tej dziedzinie — podobnie jak i w innych — obowiązują prawa moralne oparte na prawdzie i dobru wspólnoty, której los wchodzi tu w grę. Lecz znów, jak i w innych dziedzinach, te wymagania i zobowiązania moralne same przez się nie uszczuplają autonomii metody, kompetencji zawodowych i powołania. Powiedzmy ściślej: autonomii sumienia i odpowiedzialności, elementarnych wartości związanych z „duchową i moralną dojrzałością rodzaju ludzkiego" (*Gaudium et Spes*, 55).

I do tych problemów stosują się więc postanowienia *magna charta* laikatu, promulgowane w Konstytucji *Lumen Gentium*: „... świeccy ... kimkolwiek są, powołani są do tego, aby jako żywe członki ze wszystkich sił swoich, jakie otrzymali z dobrodziejstwa Stworzyciela i z łaski Odkupiciela, przyczyniali się do wzrastania Kościoła i do jego ustawicznego uświęcania... Na wszystkich tedy świeckich spoczywa zaszczytny obowiązek przyczyniania się do tego, aby Boży plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc na ziemi. Toteż wszędzie powinna dla nich stać otworem droga, aby w miarę sił swoich i stosownie do aktualnych potrzeb i oni także uczestniczyli pilnie w zbawczym dziele Kościoła" (33). Spośród wszystkich potrzeb i postulatów epoki, o których mówi nasz tekst, w świecie tak zdecydowanie uspołecznionym, komunikacja społeczna jest koniecznością najbardziej powszechną i zadaniem najbardziej wszechstronnym, naglącym i zobowiązującym. Domaga się jej zarówno gospodarka światowa jak i kultura. Komunikacja społeczna jest polem działania świeckich w obrębie rzeczywistości, która sama przez się jest laicka, *profane*. Ale będąc sprawą świeckich komunikacja społeczna

już tym samym jest sprawą Kościoła. Wszelka intelektualna klerykalizacja jest tu więc najzupełniej zbędna i niewskazana.

Jak można było zauważyć, teksty, na które powołujemy się, pochodzą nie z Dekretu o środkach komunikacji, ale z samej — podwójnej — Konstytucji *O Kościele*. To tylko potwierdza naszą ocenę teologicznych przesłanek problemu komunikacji społecznej. Cała architektura Konstytucji Dogmatycznej *Lumen Gentium* ma tu jeszcze większą wymowę niż te czy inne szczegóły. I w tej dziedzinie wielce znaczącą jest strategiczna pozycja rozdziału II o Ludzie Bożym, dla tego ludu i w jego służbie ustanowiona jest hierarchia biskupia i funkcja kapłańska (rozdział III). Ten układ treści wskazuje, w jaki sposób wyodrębniają się narządy Ciała Kościoła w obrębie hierarchicznej wspólnoty Ludu Bożego. Opinia publiczna nie jest w służbie Magisterium. Uwarunkowana przez Magisterium na różnych jego poziomach, opinia publiczna jest funkcją wiary Ludu Bożego, jest praktykowaniem wiary w wolności.

2. KOŚCIÓŁ W HISTORII

Skoro mówimy o ludzie, to znaczy, że znajdujemy się w strefie historii. Ekonomia chrześcijańska nie składa się z niezliczonych przypadków indywidualnego zbawienia na chybił-trafił rozrzuconych w czasie i przestrzeni, niezależnych od biegu historii. Jest to w ścisłym sensie e k o n o m i a — czyli organiczna realizacja zrządzeń Bożych przez wydarzenia. W centrum tych wydarzeń znajduje się Jedyne i Najwyższe Wydarzenie, któremu podporządkowane są wszystkie pozostałe: zstąpienie Stwórczego Słowa w historię. Będąc ekonomią Wcielenia, ekonomia chrześcijańska jest współistotna z naturą ludzką, a więc wymiar historyczny należy także do jej natury. Człowiek jest usytuowany w historii, a z racji wszechogarniającej socjalizacji jest on bez reszty pogrążony w wielkim procesie zbiorowego awansu swych współbraci w ludzkości.

W naszym wypadku, to znaczy gdy chodzi o informację, nie mamy do czynienia z „przedwiecznymi prawdami" bytującymi w platońskim niebie i tylko przez nieuwagę czy nieostrożność zanurzonymi w morzu zmienności dnia codziennego — z której to topieli należałoby je co prędzej wyłowić i troskliwie oczyścić ze wszystkich doczesnych domieszek. Prawda Boża jest wpisana w historię „świętą" — w historię przygotowania dokonującego się w Starym Testamencie i w historię Nowego Przymierza, prowadzącą ku wypełnieniu w Kościele—Ludzie Bożym.

W czasowym następstwie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości — przyszłości ziemskiej i przyszłości eschatologicznej — mieści

się pełna intensywność tego co „jest teraz", tego co „obecne". Teraźniejszość jest przestrzenią-szczeliną, wąską, ale o najwyższym egzystencjalnym sensie. Tu dokonuje się rekapitulacja przeszłości w postaci perspektywy na przyszłość. „Wieczność nie jest czymś w rodzaju dodatku do obecnego życia, nie jest liniowym przedłużeniem naszego istnienia w nieskończoność. Wieczność jest już teraz w sercu człowieka jako owoc jego duchowego działania" (K. Rahner). Tak więc dla chrześcijanina wydarzenia życia codziennego mają pewną gęstość eschatologiczną. Wydarzenia nabierają tej gęstości nie dzięki jakiejś ucieczce poza obręb czasu, lecz poprzez konkretne i aktualne odniesienie do Wydarzenia Absolutnego, którym jest Chrystus, Bóg, który wszedł w historię. Nie chodzi więc o mniej lub bardziej udane przystosowanie się do zmian zachodzących w świecie. Nie chodzi o ciasno pojętą adaptację, o *aggiornamento,* które trzeba by podejmować na nowo co 50 czy co 10 lat. Mamy dostrzec Boga przemawiającego dzisiaj we wspólnocie Kościoła. Bóg nie napisał księgi, którą trzeba by mozolnie odczytywać uciekając się do archeologicznych technik. On tworzy historię. To dobrze znane twierdzenie jest oczywiście paradoksem. Paradoks ten wyraża prawdę o żywej tradycji jedynego Słowa, które wciąż działa. Wydarzenie jest punktem styku z Łaską. Wydarzenia składające się na wielki cykl życia zbiorowego w toku historii wplatają się w tkankę Królestwa Bożego. Oczywiście sam postęp historyczny nie wprowadza w stan Łaski, nie buduje Królestwa, nie jest jego przyczyną. Ani natura, ani historia nie może odsłonić tajemnicy Boga. Jego Słowo przychodzi z wysoka, dzięki inicjatywie darmo danej miłości wchodzi w pełne tej miłości zjednoczenie z nami. Łaska jest dana z łaski, a historia świecka nie jest źródłem zbawienia. Niemniej to właśnie wydarzenia są tworzywem — obfitym, bogatym i wieloznacznym tworzywem Królestwa. Są nim „wydarzenia" — czyli to, co stanowi właściwy, codzienny i pasjonujący przedmiot pracy dziennikarza, informatora, komentatora telewizyjnego... Wydarzenia to fakty, niesprowadzalne do przyjętych z góry zasad, nawet gdy są z nimi logicznie związane, gdy z nich wypływają. Ta nieprzewidywalność, oryginalność faktów jest przyczyną wstrząsu, jaki wywołuje kontakt z nimi. Wydarzenia trzeba chwytać na gorąco, z całą bezpośredniością, tak jak następują. Muszą być one uchwycone w momencie, w którym przyciągają uwagę mas, stale spragnionych dziś już nie tylko sensacji, ale także codziennych porcji interesujących wiadomości.

Wydarzenia to fakty posiadające znaczenie. To one stanowią wiadomości, *news* w technicznym sensie przyjętym w języku dziennikarskim. Jesteśmy tu więc na płaszczyźnie świadectwa a nie doktryny, nauczania, w którym obok zmysłu wiary konieczny jest

autorytet Magisterium. Doktryna nie może wkraczać w dziedzinę faktów po to, by o nich rozstrzygać — byłoby to nadużyciem intelektualnym. Doktryna leży na innej płaszczyźnie niż konkretny, egzystencjalny porządek „świadectwa". Komunikując wiadomości trzeba troszczyć się o obiektywizm, unikając nawet nieuświadomionego fałszerstwa. W tym celu należy ściśle odgraniczać to, co jest faktem, od ewentualnego osądu. Lecz zarazem jest prawdą, że każdy fakt, skoro tylko stanie się przedmiotem sprawozdania, będąc ujęty w słowa, już zawiera element wartościujący, element osądu. Fakt jest wiadomością tylko wtedy, gdy ma znaczenie. Wiadomość nie jest przedmiotem lecz wynikiem wstępnego osądu, który zwykle dokonuje się *implicite*. Już sam wybór faktu komunikowanego jako wiadomość, z pominięciem innych faktów, jest czymś znaczącym. To właśnie wskazuje na bezwartościowość wszelkiego umoralniania informacji od zewnątrz — poprzez dorzucanie moralnych ocen do faktów. Osąd moralny jest czymś immanentnym w stosunku do wiadomości, pełni on swą funkcję od samego początku i na przestrzeni całego procesu informowania, zgodnie z jego naturą i prawami. Autorytet nie panuje więc nad wiadomościami i nie może nimi dowolnie manipulować. Staje się to tym wyraźniejsze, gdy mamy do czynienia nie z poszczególnymi faktami, lecz z całym nieprzewidzianym i zaskakującym łańcuchem wydarzeń. Tworzą one całość rozwijającą się w to, co określamy jako prądy, tendencje czy ruchy historyczne. Jest to wspaniałe widowisko, znakomity pokarm dla ducha, dziedzina, na której skupia się nasze zainteresowanie. Tu właśnie wiara szuka znaków działania Ducha. Prądy historyczne w tym stopniu przyswajane są przez ludzkie umysły, że nie można ich całkowicie oddzielić od tzw. „ideologii", to znaczy od spekulatywnych interpretacji konstruujących systemy w oparciu o ludzkie i religijne treści prądów historycznych. Ryzyko jest nieuniknione. Ale jakże piękne! Informator wielkiej klasy musi je podjąć. Informator religijny w pierwszym rzędzie, posługując się przy tym światłem swojej wiary.

Jan XXIII wytyczył schemat pracy, jaką należy podjąć — także w tych trudnych i zawikłanych przypadkach, gdy ideologia była natchnieniem i praktycznie kierowała takim czy innym historycznym ruchem. Odsyłamy tu do znanego fragmentu *Pacem in terris* (159) gdzie papież opisuje dialektykę ideologii i ruchów historycznych *. Nie możemy tu komentować go obszerniej. Warto jednak

* „Jest więc czymś najzupełniej właściwym odróżniać wyraźnie od błędnych teorii filozoficznych na temat istoty, pochodzenia i celu świata czy człowieka, poczynania odnoszące się do spraw gospodarczych i społecznych, kulturalnych czy też ustrojowych, nawet jeśli tego rodzaju poczynania wywodzą się z tych teorii i z nich czerpią natchnienie. Gdy bowiem ostateczne sformu-

przypomnieć, że leitmotivem encykliki *Pacem in terris* jest socjalizacja, ten potężny i radykalny ruch historyczny związany z uprzemysłowieniem i z emancypacją robotników. A w ścisłym związku z naszym tematem trzeba też podkreślić, że, jak stwierdza dalej encyklika, rozeznawanie sytuacji i przestrzeganie kolejnych etapów ewolucji nie jest bezpośrednim zadaniem władzy jako takiej, lecz raczej ludzi kompetentnych, zajmujących ważne stanowiska we wspólnotach politycznych, pod warunkiem, że będą oni „słuchać zaleceń władz kościelnych". Ta ostatnia klauzula każe przypuszczać, że również informator „kompetentny i zajmujący ważne stanowisko" będzie musiał wypracować pewną subtelną kazuistykę, której działanie obserwujemy zresztą niemal codziennie (ostatnio np. w sprawie pisma „Avvenire d'Italia"). Niemniej zasada jest jasna i potwierdza to, co powiedzieliśmy dotychczas na temat teologii opinii publicznej.

*

Informator zdany jest na łaskę wydarzeń. Teolog stara się pojąć to, co dotyczy nadejścia Królestwa — ma to być rozumienie konkretne, a więc w kontakcie z tymi samymi wydarzeniami. W związku z zarysowanym tu programem możemy więc zaproponować im tę samą metodologiczną zasadę.

Skoro fakty, wydarzenia, sytuacje i zjawiska rozwojowe są wspólnym przedmiotem ich analiz — to zarówno informator jak i teolog (ale teolog przede wszystkim) muszą naprawdę wychodzić od faktów, od rzeczywistych danych. Trzeba tu wykluczyć postępowanie dedukcyjne, w ramach którego porządkowanie, inwentaryzacja i klasyfikacja faktów przebiegałaby niejako odgórnie, przez zastosowanie uprzednio przyjętej gotowej doktryny.

Jak wiadomo, w wypadku Schematu XIII Sobór odwrócił najczęściej stosowaną kolejność prac. Tym razem zrezygnowano z konstruowania najpierw na drodze abstrakcji dokładnej makiety idealnego świata, którą można by zaprezentować ludziom pogrążonym w nędzy i zamęcie. Rozpoczęto od świeżej obserwacji przemian świata i ewolucji ludzkich losów. Ta obserwacja miała doprowadzić — jak gdyby indukcyjnie — do uchwycenia ludzkich wartości

łowania teoretyczne nie są już zmieniane, to poczynania te — właśnie dlatego, że dokonywane są w zmiennych warunkach — muszą być od tych warunków w dużym stopniu zależne. Któż zresztą będzie twierdził, że w tych poczynaniach, zwłaszcza jeśli są one zgodne z założeniami zdrowego rozumu i stanowią wyraz słusznych dążeń ludzkich, nie może tkwić coś dobrego i godnego uznania?" Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, wyd. „Tygodnik Powszechny", 1963, s. 44.

stanowiących przygotowanie do Ewangelii, zarodki czy zaczątki Słowa, znaki czasu. Te wyrażenia są nasycone duchem ewangelicznym i płodne duszpastersko. Są zakorzenione w Tradycji i przekazują prawdę Tradycji także w warunkach wstrząsu wywołanego przez współczesność. Na tym przykładzie możemy przekonać się, jak wielką rolę w wypracowaniu tego typu ujęć teologicznych odgrywać powinna współpraca fachowego informatora, współpraca aktywna i śmiała, trzymająca się swego właściwego przedmiotu i przestrzegająca własnych autonomicznych kompetencji. W niczym to nie uszczupla możliwości dalszego rozwijania tego, co nazwę tutaj „scholastyką" — zorganizowanej teologicznej wiedzy. Ale Ewangelia jest w czasie, a Kościół w świecie.

W tym miejscu — mając jako zaplecze postulaty Piusa XII — możemy dalej powołać się na liczne przemówienia Pawła VI podczas spotkań z informatorami i ludźmi opinii publicznej. W Kościele doby posoborowej to harmonizuje ze sobą.

3. KOŚCIÓŁ W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

Kościół w świecie — w świecie współczesnym, jak precyzuje Sobór w tytule Konstytucji Duszpasterskiej. Być w świecie i być zanurzonym w historii to jedno.

Na mocy tego faktu komunikacja społeczna zyskuje ostateczne uzasadnienie i rozwija swą dynamikę w teorii i w praktyce. Tu już nie mówimy o Kościele *ad intra* o wspólnocie wierzących, lecz o Kościele ze swej istoty i ustanowienia posłanym w świat.

Kościół jest misyjny — aż tak dalece, że tylko wtedy jest naprawdę sobą, gdy niejako wychodzi poza siebie. Nie jest to koncesja, ustępstwo w ostatecznym rozrachunku szkodliwe, lecz stan naturalny, właściwy i należyty. Nie ma dwóch Kościołów i podwójnej wiary — ta sama wiara jest zjednoczeniem z Chrystusem i świadectwem wobec świata. Przeciwstawiając się pewnej dość rozpowszechnionej koncepcji chrześcijaństwa twierdzimy, że nie chodzi tu o jakąś nadbudowę gorliwości, o coś co leży jak gdyby na drugim planie, co można by podjąć dodatkowo jako nadprogramowy obowiązek, gdy już u siebie wszystkie potrzeby są zaspokojone. Przeciwnie, mamy tu do czynienia z całością, z jednym powołaniem i zadaniem. Wszystko jest z jednej bryły.

Te stwierdzenia mają kapitalne znaczenie dla zrozumienia, czym jest „wiadomość" i dla oceny jej wagi. Wiadomości mówią o świecie i komunikowane są w świecie. Są one odbiciem wydarzeń zachodzących w świecie, codziennym — banalnym lub sensacyjnym — pokarmem każdego, kto żywo uświadamia sobie swój

byt - w - świecie. Wiadomość jest czymś bez reszty egzystencjalnym. Rozumienie wiary karmi się nią i w niej się też wyraża. I to stanowi warunek życia Wcieleniem. Słowo Boże przestrzega przecież dróg i środków ludzkiej mowy, indywidualnej czy też zbiorowej: *Per hominem more hominum loquitur Deus* (św. Augustyn, PL 41, 537). Język w swoich niezliczonych postaciach, literatura, sztuka, kultura, codzienne kontakty międzyludzkie — wszystko to powiększone i pomnożone bez miary dzięki technikom *mass media,* dziś w związku z wymaganiami socjalizacji powinno też stać się terenem zaangażowania wiary. Wiara złoży o sobie świadectwo o tyle, o ile pojmie i zaakceptuje te możliwości ludzkie.

Nie tylko poszczególni wierni w swym życiu osobistym czerpią światło i korzystają z tej obecności wiary w świecie. Zgodnie z planem Bożym, czyni to także Kościół jako wspólnota Słowa Bożego. „Ponieważ Kościół posiada widzialną strukturę społeczną, która jest znakiem jego jedności w Chrystusie, może on też wzbogacać się i faktycznie się wzbogaca dzięki ewolucji ludzkiego życia społecznego, nie w tym znaczeniu, jakoby brakowało czegoś w ustroju nadanym mu przez Chrystusa, lecz że ustrój ten można głębiej poznać, lepiej określić i szczęśliwiej dostosować do naszych czasów." (*Gaudium et Spes,* 44). To oświadczenie Soboru, także o charakterze konstytutywnym, określa naturę, przyczyny i kryteria obecności w świecie. Świat — poprzez rozwój życia społecznego w ogóle, a dziś poprzez imponujące zjawisko socjalizacji — pomaga Kościołowi w dziele ewangelizacji. Każde słowo w tym ważnym fragmencie Konstytucji Duszpasterskiej powinno być poddane refleksji, zarówno gdy chodzi o wizję przeszłych doświadczeń jak i o sformułowanie praw rządzących procesem ewangelizacji. Mowa Boża szerzy się, jeśli wciela się w języki, kultury i mentalności różnych ludów.

W tym samym paragrafie Sobór podkreśla, że „Kościół, szczególnie w naszych czasach, kiedy rzeczywistość bardzo szybko ulega przemianom a sposoby myślenia bardzo się różnicują, potrzebuje osobliwie pomocy tych, którzy żyjąc w świecie, znają różne jego instytucje i systemy oraz pojmują ich wewnętrzny sens, obojętnie czy są oni wierzącymi czy niewierzącymi". (Nb „żyć w świecie" to podstawowa przesłanka, właśnie „żyjący w świecie" mają prawo do interwencji). Nie tylko do teologów i duszpasterzy lecz do całego Ludu Bożego należy „wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle Słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana". Tak więc „wszyscy co przyczyniają się do rozwoju wspólnoty ludzkiej na płaszczyźnie rodzinnej, kultu-

ralnej, gospodarczej i politycznej, zarówno w zakresie krajowym jak i międzynarodowym, zgodnie z planem Bożym wyświadczają niemałą pomoc także społeczności Kościoła..." We wszystkich tych dziedzinach komunikacja, informacja i opinia publiczna w sposób całkiem oczywisty pełni taktyczną i strategiczną rolę w kształtowaniu się dróg i wzorów postępowania zbiorowo przyjmowanych przez wspólnotę ludzką.

„Wsłuchiwać się w głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć..." Jedno słowo, całkiem nowe w tym szerokim sensie, choć jest bardzo stare i znajdujemy je w Nowym Testamencie, streszcza w języku Soboru całą treść i wartość tej jedynej w swoim rodzaju i bardzo złożonej czynności: „Aby takiemu zadaniu sprostać, Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii." (*Gaudium et Spes*, 4).

Znaki czasów... po przezwyciężeniu pewnych oporów słowo to wzięte z Ewangelii zostało zastosowane do całego Kościoła zanurzonego w historii. Wprowadzony w obieg przez Jana XXIII — w sposób doskonale harmonizujący z jego soborowym natchnieniem — często używany przez Pawła VI, termin ten funkcjonuje obecnie jako kategoria socjologiczna i teologiczna. Wskazuje on punkty, w których — w ramach odnowy Kościoła — Ewangelia powinna wywrzeć wpływ na rzeczywistość, odpowiadając na wezwania z dnia na dzień rzucane przez świat na drodze przemian i przez nowe warunki egzystencji ludzkiej. Uspołecznienie, awans, emancypacja ekonomiczna i społeczna robotników, wejście kobiety w życie polityczne, wzrost świadomości politycznej nowych narodów, dążenie do pokoju między narodami... Tyle wydarzeń, tyle dramatycznych sytuacji i okoliczności, wzajemnie powiązanych ze sobą. Nowe dążenia, pragnienia i aspiracje wyłaniają się ze świadomości ludzkości i angażują jej sumienie. Tym samym, jak słusznie stwierdził Jan XXIII, mimo swej niejasności i wieloznaczności, mogą one stanowić punkty oparcia i kontaktu, szanse wcielenia łaski Bożej. A także wezwanie i pytanie skierowane do Kościoła.

Socjalizacja przyczynia się do zadzierżgnięcia całej sieci niezliczonych i różnorodnych relacji międzyludzkich, którymi może się posłużyć braterska miłość. Solidarność światowa, wielość cywilizacji, pracowite i bolesne narodziny wspólnoty ludzkiej obejmującej całą ziemię — oto wspaniała gleba, na której mogłaby zakorzenić się i rozwinąć rzeczywista katolickość Kościoła, który zbyt długo zamykał się w obrębie cywilizacji zachodniej. Czyż nie jest to naglące wyzwanie? Wyzwolenie ekonomiczne Trzeciego Świata daje — a raczej powinno dać (por. *Populorum Progressio)* —

ubogim dostęp do stołu bogaczy, w braterstwie i pokoju. Wszystkie te wartości świeckie cechuje jednak pewna wieloznaczność, która może niepokoić. W samej swej istocie są to wartości właściwe dla stanu oczekiwania. Posiadają one wewnętrzny ukryty i niejasny sens, którego być może nie potrafimy jeszcze sformułować. Ten sens przerasta nagie fakty, które go komunikują. Wiara przebudzona i czujna będzie mogła odczytać w nich zamierzenia Boga, Stwórcy i Odkupiciela kierującego historią świętą.

W tym kontekście kapitalna rola informacji, porozumienia i wpływu *mass media* staje się oczywista — chodzi właśnie o rozpoznawanie i interpretację znaków czasu. Znaki te pełnią swoją rzeczywistą funkcję bynajmniej nie wtedy, gdy dokonując swego rodzaju ekstrapolacji zamieniamy je w duchowe symbole. One grają w pełni właśnie w całej swej ziemskiej namacalności. W tej strefie wydarzeń informatorzy opinii publicznej są ściśle na swoim miejscu, ta domena im właśnie jest powierzona. Wyłowić jeden mały fakt, uprzystępniać, szerzyć „wiadomość", „nowinę", ten właśnie jeden wybrany element wydobyty z wielkiego ciągu historii, z jej zwartej tkanki... Cóż za niezwykłe i wielkie zadanie. Jak wielkie możliwości wyzwalania i wpływania na ruchy opinii publicznej. Teolog i publicysta spotykają się — w duchu wzajemnego szacunku i wierni tej samej metodzie — by wspólnie rozeznawać znaki czasu. Tak wysoką jest funkcja publicysty w życiu Kościoła realizującego swoją misję poprzez obecność w świecie. Wspólnota, historyczność i obecność w świecie: oto trzy tytuły uzasadniające rolę komunikacji społecznej i w związku z nią — opinii publicznej w samej Konstytucji Kościoła. Bardzo to piękny i bardzo aktualny rozdział teologii Ludu Bożego.

VOX POPULI VOX DEI. AMEN.

Marie-Dominique Chenu
tłum. H. Bortnowska

PAUL GOODMAN

MORALNOŚĆ TECHNIKI NAUKOWEJ

Filozofowie zaczynają dziś coraz częściej traktować postęp nauk i rozbudowujący się żywiołowo system techniki jako decydujący teraz czynnik warunkujący historię, równie autonomiczny i podobnie leżący u spodu wszystkiego jak marksowskie „stosunki produkcji", tylko węższy i bardziej niezależny od człowieka. Bez względu na nasze pragnienia — i tak niezależny od nas rozwój techniki naukowej będzie kształtował przyszłość. Według bardziej drastycznej wersji tej samej teorii, technika już zmieniła człowieka w swój produkt, czy też w funkcję techniczną w swoim systemie.

Jacques Ellul na przykład uważa, że „puste społeczeństwo" amerykańskie można określić jeszcze prościej jako nieuchronny wynik wysoko rozwiniętej techniki, w której, jak mówi: „praca zakłada nieobecność człowieka, podczas gdy dawniej zakładała jego obecność". Chce przez to powiedzieć, że zostają wyselekcjonowane i zastosowane mechanicznie pewne tylko czynności fizyczne i czynności mózgu, a reszta musi być usuwana jako przeszkoda. Kontrolująca organizacja społeczna, której ja przypisywałbym niezależny wpływ, jest dla Ellula również tylko funkcją techniki, która ze swej istoty standaryzuje, zagarnia każdy poszczególny przypadek i wszystkim kieruje. Opozycja zwolenników ludowości i sił liberalnych to dla niego kiwanie palcem w bucie. Powiedziałby pewnie, że jest ona, tak jak jak jego własne skargi, „dziełem jakiegoś nieszczęsnego intelektualisty, który szczeka na postęp techniczny. Cóż za sens stawiać pytania o motywy? Technika istnieje, ponieważ jest techniką".

Marshall McLuhan podejmuje tę samą linię rozumowania, ale mniej pesymistycznie. Utrzymuje, że techniczny styl komunikacji

---

PAUL GOODMAN jest amerykańskim socjologiem, wybitnym publicystą, specjalizuje się m. in. w zakresie zagadnień szkolnictwa wyższego. Esej ten ukazał się w kwartalniku „Dissent" (styczeń-luty 1967), a następnie przedrukowany został w zbiorze *Like a conquered Province* (Random House, Inc. N. Y.) i w czasopismie chrześcijańskiej Federacji Studentów, „Student Wordl" (No 3, 1967).

zmienia charakter ludzkiego myślenia i percepcji. Nie to jest ważne, jego zdaniem, jaka informacja czy audycja rozrywkowa jest nadawana przez radio lub telewizję, ani też czy stanowią one wolne forum opinii czy są pod komendą monopoli, gdyż piętno na ludzkiej naturze zostało i tak wyciśnięte przez sam elektroniczny środek komunikacji jako taki. Nie warto więc dokonywać ocen wartościujących i profesor McLuhan twierdzi, w swoich znakomitych wykładach, że sam jest moralnie neutralny. (Prywatnie musi być jak mniemam mniej spokojny).

Dla Teilharda de Chardin natomiast nowa wiedza i technika stanowią ni mniej ni więcej tylko skok naprzód w samej ewolucji organicznej, przerośnięcie ludzkości w jej znanej nam postaci. Zamieszkujemy teraz zasadniczo Noosferę, czyli planetarną sieć wymiany naukowej informacji. Źródłem zachowań nie są już zwierzęce odruchy, ani osobowe konflikty rozumu i namiętności, ani polityka grup, tylko gigantyczny duch intelektualny. Teilhard de Chardin, jako pobożny chrześcijanin, jest zachwycony tym nowym stanem naszego bytu, skąpanym w miłości boskiej. Osobiście czuję się dość ogłupiały w obliczu pytania, jaka jest natura tej miłości, udzielanej i przyjmowanej jako *eros* lub *agape*, przez istoty, które zdają się być elementami wielkiej elektronicznej zbiornicy informacji. Najwidoczniej jednak nie potrafię zrozumieć.

Mamy więc trzy potężne umysły, które ujmują to samo w zasadzie zjawisko: system techniki naukowej, która swobodnie się rozrasta i determinuje przyszłość. Ale każdy z wymienionych myślicieli ocenia to zjawisko inaczej: jako straszne, neutralne lub błogosławione.

A przecież globalna historia ostatnich stu lat nie wykazuje słuszności tego ujęcia. To prawda, że produkty, procesy i metody techniki naukowej wywarły wpływ na większość istot ludzkich i na wszystkie prawie funkcje człowieka. To prawda, że na rozległych obszarach ta technika stworzyła sztuczne krajobrazy i zakłóciła równowagę gatunków w przyrodzie, że wyszła poza obręb planety oraz że może zniszczyć dużą część życia na niej. Lecz jej narastanie, kierunki rozwoju i intensyfikacja skutków były przecie cały czas sterowane od wewnątrz przez stare i dobrze znane motywy: przez żądzę zysków, władzy czy wywyższenia osób lub grup, lub przez pragnienie wygody, zdrowia, wrażeń, lub przez ciekawość wreszcie. Nie dostrzegam autonomii techniki. Przeciwnie, można wykazać, że najnowsza technika naukowa raczej właśnie odeszła od tradycyjnej autonomii badań naukowych i tradycyjnej w technice zasady sprawności, a dostała się pod kontrolę polityczną, wojskową i gospodarczą. Gdyby nauka i technika organizowały się na na-

prawdę własnych zasadach, byłyby dziś inaczej zorganizowane. Tymczasem ma miejsce marnowanie czasu i zdolności ludzi nauki, a inżynierom nie pozwala się decydować według przesłanek ich zawodu. Co więcej, moralne i rytualne parcie do standaryzacji, racjonalizacji, panowania i opanowania — czyli to wszystko co Max Weber nazywa „etyką protestancką" — zintensyfikowało się moim zdaniem bardziej wskutek nowej obsesji psychologicznej chronienia się od zagrożeń i identyfikowania się z tym, co reprezentuje siłę, aniżeli wskutek rutyny technicznej. Ludzie podporządkowują się nieludzkim rutynom ze strachu i z bezradności, a rutyny te nie należą wcale do istoty techniki naukowej. I nauka i technika rozwijały się w przeszłości bez „protestanckiej etyki", a również teraz lepiej by się rozwijały bez niej.

Nie poświęcałbym czasu takim akademickim refleksjom, których część jest zawsze po prostu kwestią definicji, i które zależą w dużej mierze od tego, na czym ktoś koncentruje główną uwagę, gdyby nie to, że obecny stan poddaństwa techniki naukowej jest żałosną zdradą obietnic, jakie kryła technika naukowa niezależna, ta, o której marzył Thomas Huxley, Kropotkin, Veblen, John Dewey czy Buckminster Fuller. Nauka była dla nich pokorna, śmiała i surowa, a technika ostrożna, rzetelna i pożyteczna. Gdyby technika naukowa szła za swym własnym morale, byłaby do dziś uprościła życie, nie zaś skomplikowała, uczyniłaby środowisko bardziej przestronnym, zamiast je zatłoczyć, byłaby wychowała pokolenie biegłe w pracy i pełne inwencji, a nie konformistyczne i do niczego. To samo dotyczy rozwoju środków przekazu. Norbert Wiener mawiał, że powtarzanie informacji tylko zwiększa hałas, i że więcej jest zwykle informacji w dobrym wierszu niż w sprawozdaniu naukowym, gdyż wiersz zawiera więcej improwizacji opartej na podstawowym kodzie. Gdyby więc nasze środki komunikacji, elektroniczne i drukowane, robiły swoją robotę jak należy, byłoby w ogóle znacznie mniej płukania mózgów i wodolejstwa, i Amerykanie nie spędzaliby sześciu godzin dziennie na patrzeniu w telewizor i uczeniu się nowych nawyków percepcji.

Jacques Ellul myli się co do nieszczęsnych intelektualistów: skarżymy się nie dlatego, że szczekamy na postęp techniczny, tylko dlatego, że postęp techniczny zawiódł nasze nadzieje.

MORALNOŚĆ NAUKI

Ponieważ zamierzam teraz wytoczyć skargę przeciw obecnemu morale techniki naukowej, powiem najpierw, na co się uskarżać nie chcę. Nauka jest autonomiczna, gdyż do wiedzy należy dążyć dla niej samej, i dążenie to jest elementem człowieczeństwa. Więk-

szość ludzi uznaje ten postulat mimo ryzyka, jakie się z nim łączy, na przykład w wypadku fizyki jądrowej... I ja wyznaję go również. Podobnie i technika opiera się na głęboko ludzkiej zasadzie, która mówi, że pracownikowi dać należy możliwie najlepsze narzędzie, gdyż inaczej poniża się go. Większość ludzi nie sprzeciwia się więc postępowi, mimo występujących czasem zakłóceń, jak na przykład w wypadku automacji. I ja również mu się nie sprzeciwiam.

Niezależnie jednak od tych dwu zasad podstawowych, znaczenie nauki i techniki zmieniło się radykalnie w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat. Wymieniany często fakt, że w tej chwili żyje na świecie więcej naukowców niż ich było w ciągu wszystkich wieków minionych razem wziętych, już powinien nas zaalarmować. Za co się uważają te nowe masy uczonych? Za co uważa ich świat?

Ortodoksyjna filozofia techniki naukowej mówi dzisiaj, że istnieje coś, co się nazywa nauką czystą, czy też badania podstawowe (*basic research*), i to coś jest moralnie neutralne (jeśli nie liczyć imperatywu zdążania do większej wiedzy). Studia w zakresie nauki czystej mogą nie prowadzić do niczego użytecznego. Odkrycia użyteczne są „stosowane" i stają się częścią systemu techniki.

Stanowisko takie jest dość szczególne i całkiem nietradycyjne. Co to jest nauka „stosowana"? Arystotelesowska dystynkcja między nauką jako aktem podziwu, ciekawością bezinteresowną i konstrukcją estetyczną, a techniką jako empirycznymi regułami dla sprawnej praktyki jest rozsądna, tylko że od czasów Renesansu filozofowie przyrody niewiele by z niej mieli pożytku. Każda teoria implikuje operacje i aparaty, i pomysł maszyny, podobnie jak maszyna parowa czy generator, jest modelem swej teorii, a nie jej „zastosowaniem". Teorii się nie „stosuje", choć maszyny znajdują zastosowanie. W praktyce, oczywiście, nauka i technika nie chodzą osobnymi drogami, i byłoby dziwne, gdyby tak się działo. Rolnictwo, oswajanie zwierząt, pomiary, budownictwo, żegluga, transport, komunikacja, polityka, wojny, pedagogika, medycyna — wszystkie te dziedziny wymagają kontrolowanych eksperymentów, w których wchodzi w grę obserwacja i przeprowadzanie prób. Trudności i błędy prowadzą do nowych pytań, a nowy aparat rodzi nowe teorie. Z drugiej strony, każde odkrycie wymaga wypróbowania, budowany jest więc model, jako zabawka. Filozofowie przyrody zawsze czynili użytek ze swej pomysłowości pracując dla przemysłu, medycyny czy wojny.

Uderzające jest to, że doktryna czystej nauki i jej moralnej neutralności zawsze wybija się na pierwszy plan właśnie wtedy, gdy uczonym nadaje się status oficjalny, i gdy są na pensjach czy

subsydiach, jak to było na uniwersytetach niemieckich w dziewiętnastym wieku i jak jest dzisiaj w Ameryce. Wygląda to więc na próbę, z ich strony, utwierdzenia swej odrębności i ochrony przed natrętnymi ingerencjami managerów, lecz obawiam się, że jest także samozakłamaniem i fikcyjną fasadą dla publiczności. W Ameryce, w obecnej chwili, główna część miliardów wydawanych na naukę idzie na badanie problemów zadawanych uczonym z zewnątrz, czy nawet na badania określonych produktów. Szkolenie przyszłych pracowników nauki na uniwersytetach obliczone jest w dużej mierze na dość wąską specjalizację techniczną. Przeszło dziewięćdziesiąt procent sumy bez mała dwudziestu miliardów przeznaczonych na badania i rozwój idzie obecnie na końcowe etapy projektowania towarów do produkcji. Spółki handlowe podbijają ceny o 1000 procent, bo jak mówią, muszą finansować badania naukowe, ale większość owych prac jest poświęcona sposobom obchodzenia patentów firm konkurencyjnych. Trudno uwierzyć, aby taka nauka była bezinteresowna i aby jej poplecznicy nie wykorzystywali jej prestiżu jako przydatnego zwrotu retorycznego.

Każdy wie, że zdumiewające nowe odkrycia będą możliwie natychmiast zaanektowane dla celów wojskowych i czasem też utrzymywane w tajemnicy. Lasery będą promieniami śmierci. Zdobywanie przestrzeni doprowadzi do wprowadzenia na orbitę wyrzutni rakietowych. Głównym zastosowaniem leków mających wpływ na zachowania ludzkie będzie paraliżowanie siły oporu wroga. Antropologia służy do usprawnienia akcji przeciw-powstaniowej w krajach prymitywnych. Nawet dobroduszne delfiny mają być tresowane do roli samobójczych pocisków podwodnych. I niestety nie jest to karykatura. Dlatego musi to napełniać przerażeniem, gdy się słyszy jak oddani swej pracy uczeni zapewniają, że daje im się „całkowitą wolność" prowadzenia badań w dziedzinach, w których publikowanie wyników jest ograniczone, albo że każdy problem teoretyczny jest równie dobry dla postępu nauki. Zdarzyło mi się także słyszeć tezę wręcz odwrotną, ale w takim ujęciu, że pewien świetny fizyk w Caltech dawał wyraz poczuciu winy z powodu brania pieniędzy federalnych, „bo nie dostaną tego, czego chcą". Najprostszym wytłumaczeniem tego, że jest dziś więcej uczonych, niż ich żyło przez wszystkie wieki, jest więc fakt, że *business-as-usual* dokooptował naukę. To nie nasze społeczeństwo stało się bardziej naukowe, lecz zawód uczonego stał się jedną z ról, które można wyzyskiwać.

Spójrzmy teraz na kontrast historyczny. W epoce, będącej erą heroiczną nauki nowożytnej, i trwającej mniej więcej od szesnastego wieku do końca osiemnastego, filozofowie przyrody sądzili,

może bezkrytycznie i naiwnie, że dokonują bezpośredniej konfrontacji z samą naturą rzeczy prowadząc swój dialog z Przyrodą, przez duże „P". Każdy angażował się samotnie w ten otwarty dialog, który mógł prowadzić w każdym kierunku i przynosić, jak się spodziewano, niespodzianki. Ponieważ jednak wszyscy operowali w ten sposób na krańcach posiadanej wiedzy, i w tym sensie przedsięwzięcie ich było wspólne, komunikowali się między sobą z ochotą w akademiach, drogą publikacji czy składania prac w bibliotekach uniwersyteckich, lub wreszcie w formie olbrzymiej korespondencji. (Teoretycy anarchizmu widzieli we wspaniałym postępie nauki zwycięstwo niemal doskonałej koordynacji samorzutnej, obywającej się bez żadnego odgórnego zarządzania.) Obowiązek publikowania wyników, tak by umożliwić ich krytykę, stał się elementem samego pojęcia „nauka", dzięki niemu można było być honorowanym jako pierwszy w jakiejś dziedzinie. Jest zagadką, co w ogóle ma oznaczać dzisiejsza ograniczona informacja „naukowa"? Czy dostępność dla krytyki oznacza w tym wypadku: „dostępna dla krytyki tych, którym da zezwolenie FBI"?

W okresie heroicznym, nauka nie była społeczną ortodoksją. Przeciwnie, większość ówczesnych uczonych zapuszczała się na tereny zakazane, a ich publikacje były zuchwalstwem. Nie dostawali żadnych funduszy. Ich obraz w społecznej wyobraźni był bądź surowy i ponury, bądź księżycowy i niepoważny. Ich roszczenie do wolności badań nie zasadzało się na formalnej dystynkcji ról, tylko było zakorzenione w społecznym konflikcie co do treści: ten konflikt właśnie utwierdzał ich solidarność jako buntowniczej bandy. Nie byli neutralni moralnie, ani nie była neutralna moralnie Przyroda. Przyroda była wspaniała, albo przeraźliwa, albo fascynująca. Była z pewnością niedosiężna dla ludzkiego użytkowania, ale obfitowała w lekcje moralne, a także praktyczne, dla ulepszenia człowieka.

Jestem pewien, że wielu uczonych należy wciąż w głębi serca do starej bandy, tak jak wielu członków akademii wciąż w duchu głosuje za Abelardem. Czasem jakiś wielki uczony przemówi dawnym językiem. Staroświeccy moraliści wzdychają do „etyki naturalnej" i „naukowego sposobu życia". Ale stanowisko oficjalne jest całkiem inne. Nauka nie jest już dialogiem z Przyrodą, tylko systemem rozszerzającej się wiedzy, który jest samorodny i samokorygujący się, coś jak postępowa Idea Absolutna Hegla. Temu systemowi właśnie oddani są uczeni i służą mu za pomocą specjalnej metody, stosowanej z dużą skrupulatnością formalną, tak że czasem raczej poprawna metoda niż treść wydaje się decydować o naukowej prawdzie. Uczeni ci nie są już „bandą" złożoną z indywidualności, tylko czymś w rodzaju zorganizowanej kasty ka-

płańskiej, a ich system stał się główną ortodoksją współczesnego społeczeństwa. Jest to system, w który każdy — nie wyłączając mnie — wierzy, bez względu na to, czy wie o nim cośkolwiek bliższego. Potocznie odnosimy się do tego systemu z przesądnym szacunkiem i strachem. Obecna oświata masowa wcale — jak zobaczymy — tych uczuć nie zmniejsza. Na ogół jednak laicy są przekonani, że nauka zwiększa szczęśliwość ludzką.

Punkt ciężkości przesunął się stopniowo od otwartego dialogu ponuraków lub niepoważnych marzycieli z pełną niespodzianek Przyrodą ku wyrafinowanej służbie postępowemu i samo-korygującemu się systemowi wiedzy. Procesowi temu towarzyszyły olbrzymie zmiany w społecznej organizacji nauki, w roli uczonego, i w osobistym zaangażowaniu ludzkim w tę rolę. Mniej jest teraz miejsca na indywidualny geniusz czy intuicję, czy też na osobisty wybór jakiejś dziedziny poszukiwań jako szczególnie fascynującej, bliskiej komuś czy też „dobrej". Nie chodzi tu, powiedzmy jasno, o to, czy jakaś dziedzina jest korzystna lub użyteczna, bo było to często znamieniem naukowego geniuszu, że danego uczonego pociągało właśnie badanie czegoś bezsensownego, błahego na pozór czy patologicznego. Wątpię jednak czy uczony w dawnym stylu zwracał uwagę na coś, co mu było obojętne. Jego praca była nasiąknięta nim samym, a osobiście dzielę przesąd Wordswortha, który mówi, że uczeni i artyści, ukształtowani przez swą bezinteresowną rozmowę z Sensem, są zwykle ludźmi dobrymi. Kiedy jednak prowadzi się jakieś badanie jako pracę naukową w sposób obojętny, jest prawdopodobne, że powody zewnętrzne będą dyktowały kierunek, jaki się obierze! Nieuchronnie działa też nacisk spodziewanej wypłaty, raczej niż upodobanie do nieskrępowanej wędrówki, jaką jest dialog z tym co niespodziewane. Uczeni stają się w ten sposób „personelem" pracującym dla celów organizacji.

Jeszcze bardziej brzemienne w konsekwencje jest to, że system wiedzy, jako wielka i odnosząca sukcesy instytucja, zaczął zazębiać się z innymi wielkimi instytucjami społecznymi i bierze w nim górę styl wszędzie dominujący. Styl ten jednak nie był przeznaczony do otwartego dialogu z niespodziankami. Był on przystosowany do księgowania gotówki, zbierania podatków, dyscypliny wojskowej, strategii rynków i produkcji masowej. Musi jednak jakoś znaleźć zastosowanie także do nauki. Komisje m u s z ą być zdolne oceniać planowane „akcje". M u s z ą istnieć charakterystyki zdolnych osób, które trzeba popierać, i m u s z ą być kursa uniwersyteckie przystosowane do szkolenia innych. Myślenie naukowe musi dawać się rozparcelować dla sprawnego podziału pracy, a odkrycia muszą następować według harmonogramu i jego faz: badania pod-

stawowe, zastosowanie, rozpracowanie, wykonanie wersji dla produkcji. Znakomici uczeni zamieniają się w administratorów. Wyłudzacze subwencji, znający się na obowiązujących formach, zostają uczonymi. Spółki grają rolę lansujących impresariów. Wykupuje się mózgi z innych krajów, by pracowały w amerykańskim stylu nad amerykańskimi problemami, zubożając tym samym poważnie ich własną ojczyznę i uniemożliwiając rozwój rozmaitych szkół myślenia. Jeśli w końcu jakaś hipoteza nie obiecuje grubej gotówki, autor jej nie może sobie pozwolić na jej wypróbowanie, choćby się do niej najbardziej przywiązał.

Ale usprawiedliwienie tego stanu rzeczy jest pod ręką. Współczesna nauka wymaga wielkiego kapitału i wielkiej skali organizacji: pomyślmy tylko o rakietach na księżyc, o wielkich statystykach, o uniwersalnym systemie informacji! To jest dzisiaj nauka *par excellence*. Nastąpiła rewizja jej definicji. Przerastając naukowy styl ostatnich czterystu lat, polegający na metodzie hipotezy, analizy, dedukcji i kluczowego eksperymentu, dokonaliśmy zwrotu w tył o 180 stopni, lądując z powrotem w biurokratycznym systemie *Novum Organum* Bacona. Punktem zwrotnym był *Manhattan Project*.

Trudno wiedzieć czy kolektywny styl badań naukowych jest rzeczywiście najlepszy, gdyż brak porównań. Jeśli zdolni ludzie godzą się pracować w ten sposób właśnie, to oczywiście nie pracują w inny, i nie wiemy, co zdziałaliby w takim wypadku. Istnieje jednak interesujący zbiór dokumentów, zebranych przez Komisję antytrustową Senatu, który wykazuje, dość nieodparcie, że w ostatnich dekadach, nawet w dziedzinie praktycznych badań, większość naprawdę ważnych osiągnięć nie pochodzi z wielkich spółek, ani z wielkich uniwersytetów, ani też z działalności naukowej subwencjonowanej i popieranej przez fundacje czy przez rząd. Są one nadal dziełem samotnych (i często odsuwanych zewsząd) jednostek, przypadkowych wynalazców-amatorów, ekip tworzących się dobrowolnie, małych firm, w których badacze, technicy i rzemieślnicy spotykają się i mogą między sobą rozmawiać. Oto przykłady wzięte na chybił trafił z głównych dziedzin wiedzy: wielkie organizacje nie miały udziału (ani w podstawowych odkryciach, ani w innowacjach) w kserografii, w automatycznym przekazywaniu i sterowaniu mocy, w pociskach zdalnie kierowanych, w procesach zabezpieczania tkanin przed kurczeniem, w produkcji antybiotyków i trankilizerów. Sztywność, małoduszność, krótkowzroczna chciwość, skłonność do brania posiadanych obrazów za rzeczywistość, grzechy główne obciążające organizacje wielkiego businessu w oświacie, w komunikacji i w rządzie, cechują również ich dzia-

łalność w dziedzinie postępu technicznego. Należy przypuszczać, że występuje to jeszcze ostrzej w dziedzinie nauki czystej.

Chciałbym wyjaśnić jeszcze raz, co mam na myśli: nie jestem przeciwny dużym subsydiom dla nauki. Jest ona jedną z niewielu rzeczy dla których warto być człowiekiem, i nie ma dla niej za wysokiej ceny. Lecz nauki, może podobnie jak sztuki, nie da się kupować wprost. Może najlepiej by było stworzyć godziwe społeczeństwo, w którym dzieci mogłyby rosnąć ze swą czujną ciekawością, niedławioną zbyt brutalnie. Wszystko co jest radykalnie nowe musi, *ex definitione,* wydawać się nazbyt wymyślne czy dziwaczne każdemu, prócz wynalazcy. Obecną polityką powinno być zdecentralizowanie akcji subsydiowania nauki, nie zaś, jak to właśnie robimy, zlecanie dyspozycji wszystkimi funduszami kilku managerom. Jednocześnie trzeba rozszerzyć dostęp do wiedzy drogą ograniczenia patentów monopoli.

MORALNOŚĆ TECHNIKI

Moralność techniki przeszła również głębokie przekształcenia. Genezą techniki jest, biorąc historycznie, praca rzemieślników, górników, czy żeglarzy. Stwarzało to, w pierwotnych warunkach, możliwość sprawdzania od ręki użyteczności, kosztów, sprawności i nieprzewidzianych skutków każdej innowacji. Genezą wtórną już, lecz ważną, były doświadczenia alchemików, magików i może lekarzy Średniowiecza i Odrodzenia. Tutaj nie było już takiego odręcznego sprawdzianu. Archetypem tej sytuacji jest „Uczeń Czarnoksiężnika". Dlatego jednak właśnie te grupy miały bardzo ostry kodeks etyczny, który dopuszczał tylko białą magię i zalecał cnotę chrześcijańską jako bezcenny składnik kamienia filozoficznego. Przedstawiciel czarnej magii był (tak jak dla nas uczony, który oszalał), demonem ludowej tragedii.

Jeszcze nawet w czasach rewolucji przemysłowej i przywłaszczenia przez kapitał maszyn dla celów przede wszystkim zysku, była jakaś kontrola techniki. Stanowił ją sam rynek, który był sprawdzianem taniości procesu produkcji i użyteczności wykonywanych dóbr, chociaż system jako całość nie dbał oczywiście o koszta społeczne i skutki wtórne jak slumsy, zanieczyszczania powietrza, czy rabunkowa gospodarka surowcami.

W zasadzie, nakazy ekonomii politycznej mają regulować zyski i ceny tak, aby zabezpieczyć dobro powszechne. Jest to dyscyplina, której zadanie to roztropna ocena pożytków i zakresów techniki, łącznie ze względami bezpieczeństwa, przestrzeganie przed możliwością nieprzewidzianych skutków ujemnych, przewidujące hamowanie zbyt daleko idących zaangażowań, i troska o kształt i o funkcjonowanie całości.

Historia wykazuje jednak co innego. Ekonomia polityczna nie zajęła się tym wszystkim, lecz niemal wyłącznie produktem społecznym brutto mierzonym w gotówce. Jej rady odnosiły się i odnoszą do tego jak zwielokrotnić rozwój techniczny tak, by zwiększyć ową abstrakcyjną liczbę towarów i usług bez względu na ich jakość i powstające sprzeczności. Sprawdzian rynku został osłabiony przez subsydia, monopole, zamrażanie cen, reklamę i ignorancję konsumentów. Różne dziedziny techniki zazębiają się tymczasem coraz bardziej i są coraz bardziej od siebie zależne, tworząc olbrzymi i zawiły system, tak że nawet ekspertom trudno już dziś powiedzieć co jest naprawdę tanie, pożyteczne czy nawet po prostu bezpieczne. Już zupełnie nikt nie może przewidzieć skutków wtórnych. A kontrola systemów techniki i systemów systemów itd. złożona jest w ręce managerów, którzy nie są w gruncie rzeczy zainteresowani ani sprawnością, ani tym bardziej już roztropnością. To nie troska o technikę, ani uczucia obywatelskie sprawiły, że robią w businessie.

Moralność techniki przestaje więc istnieć w ogóle. Technik jest to człowiek wynajęty do wykonania jakiegoś szczegółu w projekcie, który mu się daje już gotowy. Poza tym, co ma bezpośredni związek z jego wysiłkami, żeby detal działał, nie jest on upoważniony do krytyki projektu jako takiego, z punktu widzenia jego sprawności, zdrowego rozsądku, estetyki, oddziaływania w skali wspólnoty czy w skali ogólnoludzkiej. Jeśli zarząd spółki też nie dba o to wszystko, technik musi porać się z niebłahymi sprzecznościami. Projektuje się samochody jeżdżące szybciej niż jest bezpiecznie jechać; przetwarza się żywność tak, że odbiera się jej pożywność; mieszkania fabrykuje się z całą przemyślnością tak, by znikły w ogóle stosunki sąsiedzkie; magazynuje się masowo broń, której użyć mógłby tylko obłąkaniec. Szczytem nieodpowiedzialności jest sytuacja, w której inżynier nie wie w ogóle co robi, a znamy już i to.

Zazębianie się systemów techniki, bez kontroli jaką stanowi znajomość osobista, czy bezpośrednie użytkowanie, czy polityczna rozwaga, stwarza szereg pułapek. Bywa, że nie uwzględniona zostaje wcale perspektywa ludzka, kwestia ile ludzie mają czasu i energii, jakiej przestrzeni potrzebują by się poruszać, w jakim rytmie czy w jakiego rodzaju okolicznościach spełniają daną funkcję najlepiej. Poruszamy się tak jak nam inżynierowie pozwolą. Czasem wręcz nie możemy wcale się poruszać. Opracowuje się udogodnienia, ale w okresie przejściowym wszyscy mają w gruncie rzeczy niewygody, a jak okres ten się skończy, udogodnienie bywa już przedawnione. Można szybko podróżować samolotami odrzutowymi, lecz jak się okazuje fragmentaryzuje to nasze życie, a poza tym

pociąga za sobą dłuższy czas jazdy na lotniska i dłuższe czekanie w poczekalniach, tak że czasu mamy naprawdę mniej. Instaluje się maszyny biurowe, tak że nie ma już od kogo uzyskać usług czy informacji we własnym, poszczególnym przypadku. Miasta rozrastają się tak, że wcale już się z nich nie można wydostać, wieś pustoszeje, nie ma więc środków, by nam ułatwić przyjazd. Powstają gigantyczne drukarnie i inne środki komunikacji, lecz aby włożony w nie kapitał mógł się amortyzować, trzeba masowego odbiorcy, i wobec tego jest bardzo trudno opublikować poważną książkę, lub przekazać jakąkolwiek poważną informację.

Wygląda to więc na chaos, i życie współczesne jest istotnie niemal chaosem. Oprócz leków, zwalczających choroby zakaźne, niektórych usług społecznych i urządzeń dla rolnictwa i gospodarstwa domowego, niewiele było ostatnio darów techniki, które nie okazywałyby się bardzo mieszanym błogosławieństwem, jeśli chodzi o bieżącą wygodę. Naprawdę wielkie korzyści, jakie płyną z upowszechnienia podstawowych udogodnień i potrzeb, wcale nie zawsze następują przy okazji umasowienia zbytku i luksusów. To, co słyszy się o postępie moralnym i zwiększonej skali dostępnych możliwości, jest w dużej mierze iluzją. Same możliwości nie dają jeszcze czasu, by je wykorzystywać, a z większych szans wyboru wynika powierzchowność i zamęt. Dziwy z bajek, jak latanie w powietrzu i widzenie na odległość nie okazały się w rzeczywistości aż tak piękne. Nie jest trudno snuć fantazje na temat takiej techniki, która byłaby rzetelna, nieskomplikowana, wzbogacająca i wychowawcza, jest jednak znamienne, że twórcy utopii przestali zwracać swą wyobraźnię w tym właśnie kierunku. W każdym razie jest to fakt, że kraje rozporządzające zaledwie jedną piątą czy nawet jedną dziesiątą naszej techniki mają sposób życia równie dobry, albo lepszy. Nie chcę przez to powiedzieć, że powinniśmy cofnąć technikę, gdyż istoty ludzkie muszą wypróbować wszystko, lecz chcę tylko powiedzieć, że jest tu problem, którego nie wolno nam ignorować jak dotąd.

Istnieje pewne nowe techniczne narzędzie ekonomii politycznej, które teoretycznie mogłoby prześledzić zaskakujące wtórne skutki uboczne i wykryć sprzeczności już zanim wystąpią. Są nim maszyny liczące do kalkulacji kosztów i zysków. Należałoby jednak używać komputerów w sposób autentyczny, koncentrując się na tym, co naprawdę dzieje się z ludźmi, nie zaś na tym, co jest dogodne dla programującego, lub służy interesom jego systemu. Dotychczasowe eksperymenty, dotyczące planowania miast, dobrobytu, oświaty i polityki zagranicznej, nie były zachęcające. Wykazały tendencję do eliminowania z rachunku czynników nieznanych lub uporczywie istniejących, ale bardzo skomplikowanych, jak różnice

indywidualne, historia, zjawiska anomalne, estetyka, zmienność polityki. Poza tym, chociaż mózg elektronowy jest mądry i bezstronny, nie może dać najlepszej rady, która brzmiałaby nieraz: niebezpieczne: nie wiązać się! spokojnie! po ludzku! Zamiast tego, w oparciu o infantylne teorie, programuje się tak zwane realne fakty, realne to znaczy takie, które mają doczepioną jakąś liczbę, i forsuje się rozwiązania, do których istoty ludzkie, dzięki odporności i elastyczności, jakie dzięki Bogu mają, przystosowują się jakoś, jak tam mogą. Teorie zostają w ten sposób potwierdzone.

KRYTERIA ROZTROPNOŚCI

Chcę teraz zaproponować dwa rodzaje lekarstw, mających przywrócić morale technice naukowej.

Pierwsze polega na ocenianiu techniki bezpośrednio według kryteriów moralnych, które są jej właściwe jako filozofii praktycznej. (Czy nie jest znamienne, że ta banalna skądinąd propozycja brzmi dzisiaj co najmniej dziwacznie?) W eseju o „nauce stosowanej" (w moich *Esejach utopijnych)* zestawiłem następujące kryteria: użyteczność, sprawność, zrozumiałość, zdatność do naprawy, elastyczność, estetyka, dorzeczność, skromność. Przez użyteczność rozumiem na przykład niewpychanie na rynek nowych odmian czegokolwiek, samochodów czy też leków, jeśli odmiany te nie wnoszą w praktyce nic nowego, oraz niewbudowywanie elementów przedawnienia w kosztowne maszyny tak jakby były to zabawki dziecinne. Przez sprawność rozumiem to przede wszystkim, ażeby wymogi systemu nie naruszały kompetencji technika: ażeby dla wygody administracji nie lekceważono nakazów oszczędności. Sądzę na przykład, że w wielu wypadkach radykalna decentralizacja zmniejszyłaby koszta, zwiększając zarazem wpływ tych, którzy daną robotę robią. Przez zrozumiałość rysunku różnych urządzeń i ich zdatność do naprawy, zmniejszylibyśmy rosnącą stale nieporadność użytkowników i ich zależność od rozmaitych mechaników i punktów usługowych prowadzonych przez odnośne spółki. Elastyczność zabezpieczyłaby nas od coraz częstszych katastrof, występujących gdy zazębiające się ciasno systemy załamują się w całości tylko z powodu awarii w jakimś jednym punkcie. Należałoby ułatwić udział w naszej gospodarce przedsiębiorstwom małym i nowym rejonom. Przez estetykę rozumiem troskę o całą gamę uczuć ludzkich, sprzeczne z nią są więc nie tylko jakieś drobiazgi, lecz zjawiska takie jak szarpiące nerwy korki w ruchu drogowym, jak destrukcja naszych miast i krajobrazów, dla celów szybkiego zysku i doraźnej wygody, jak psucie smaku odbiorców i utrzy-

mywanie ich w infantylizmie dlatego, że to leży w interesie przetwórców żywności i producentów opakowań. Przez dorzeczność rozumiem uwzględnianie realnej perspektywy ludzkiej, to znaczy czasu, energii, przestrzeni jakich ludzie naprawdę potrzebują, nie zaś kalkulowanie operatywności domów czy urządzeń w abstrakcyjnych tylko jednostkach czasowo-przestrzennych i energetycznych. Przez skromność rozumiem niezapędzanie się poza granice, których wymaga i które gwarantuje dana funkcja, i ostrożność ze zbyt pospiesznym angażowaniem się i nazbyt wielkimi nakładami, co dało nam już w efekcie parę generacji slumsów i całe złoża bezużytecznego złomu.

Inny ważny element to ograniczenie konkurencji w technice, w sytuacjach gdy pewne przedsiębiorstwa osiągają taką wielkość i obroty, że stają się naturalnymi monopolami i publiczny interes wymaga, aby były kontrolowane czy znacjonalizowane. Odnosi się to w tej chwili jak sądzę szczególnie do automacji: byłoby absurdem mnożyć tak olbrzymie koncentracje sprzętu, chociaż z drugiej strony rozsądek nakazywałby radykalną decentralizację programowania. Już z pewnością odnosi się to do szaleńczej konkurencji w przestrzeni kosmicznej.

Taki program moralny jest, jak mówiłem, tak oczywisty, że wręcz banalny. A jednak jest faktycznie rewolucyjny i nie mamy środków politycznych, by go przeprowadzić. Możemy wprowadzić ustawowo i egzekwować kary za hazard, nieuczciwości w reklamie i malwersacje, ale nie za niedbalstwo, za infantylne łakomstwo, za znieczulicę społeczną, za nierzetelność. W takiej sytuacji opinia publiczna poddaje się rezygnacji. Moim zdaniem jednak, można by dokonać bardzo wiele, gdyby tylko technicy wzięli ster w ręce i nie odstępowali od zasady działania jako fachowcy. Ralph Nadar jeździ po kraju głosząc im te prawdy. Ludzie na pewno poszliby za nimi, i znaleźliby środki polityczne. Jest rzeczą zdumiewającą jak wracają natychmiast do życia i odnajdują dobre instynkty, jeśli tylko dojrzą choćby cień nadziei. Następuje od razu gwałtowny zwrot w krzywych opinii publicznej.

NAUKA W OŚWIACIE MASOWEJ

Wiele można by dokonać także w dziedzinie oświaty masowej. Zgadzam się z potocznym mniemaniem, że w świecie techniki naukowej trzeba poświęcać naukom ścisłym większą część programów. Chodzi jednak o to w jakim celu i jak. Czyni się obecnie pewne wysiłki, aby ukazać jak fascynująca i piękna jest nauka i jej naturalne prawdy, i naprawdę wielcy ludzie dają nam czasem

lekcje w telewizji. Jest to bardzo chwalebne. Ale główny kierunek ostatnich reform programów wydaje mi się fałszywy. Chodzi w nim o to, by produkować doktorów czy nawet wychowywać twórczych pracowników nauki, a metoda polega na wykładaniu najnowszych odkryć. Większość, która nie pójdzie drogą kariery naukowej, marnuje w ten sposób czas. Jest zaś prawdopodobne, że naprawdę zdolni i tak poszliby za swym powołaniem i to szybciej niż na to zezwala jakikolwiek standardowy kurs. Właściwie nie wiemy wcale jak hodować twórczych geniuszy. Nie jest też prawdą to, że przy wysokim poziomie techniki już przeciętny pracownik potrzebuje gruntownego wyszkolenia naukowego. Parę tygodni lub rok praktycznej pracy to wciąż najlepszy sposób wyszkolenia przeciętnego, niżej kwalifikowanego technika. (Problemem nie jest więc tu szkolenie, tylko oferowanie pracy).

Obecne programy pomijają natomiast całkowicie całą problematykę tego, czym jest nauka jako typ życia. Na przykład jej uczciwość i jej asceza. Wyuczanie się odpowiedzi dla egzaminatorów jest pod tym względem gorzej niż bezużyteczne, gdyż obraca to wszystko w abstrakcje i w drętwą mowę. Studenci powinni zamiast tego zdawać skrupulatnie sprawę ze swych prac w laboratorium, z tego, czemu jakieś doświadczenie n i e wyszło, bo przecie „wyszło" oczywiście, tylko w jakiś inny sposób.

Powinno się kłaść jak największy nacisk na ogólne obznajmienie z obecną techniką, na wykonywanie modeli maszyn i umiejętność naprawiania inteligentnie zwykłych aparatów standardowych. Taki był klasyczny program „postępowej edukacji" pięćdziesiąt lat temu, miała ona bowiem na celu wychowanie krytycznych i samodzielnych użytkowników urządzeń społeczeństwa przemysłowego i gruntowanie poczucia kontroli nad przyczynowymi związkami rzeczy, nie zaś poczucia całkowitej wśród nich bezradności.

Przedmiotem głównym studiów społecznych powinna być ekonomia i polityka, oraz organizacja nauki i techniki. Nie widzę możliwości, aby przeciętny obywatel mógł mieć samodzielny sąd o kluczowych problemach, jakie wchodzą w grę przy rozdziale olbrzymich sum na badania i rozwój, medycynę, opanowanie przestrzeni kosmicznej i szkolenie techniczne. Byłoby jednak dobrze, gdyby rozumiał chociaż jakie interesy i motywy polityczne odgrywają tu rolę.

Jest jednak pewna dziedzina nauki, w której jest nieodzowne, aby obywatele nauczyli się wydawać sądy o problemach kluczowych. Mam na myśli ekologię ludzką, która obejmuje nauki przyrodnicze, higienę psychiczną i fizyczną, socjologię i ekonomię polityczną i służy do analizy problemów urbanistyki, transportu, zanieczyszczania powietrza i wód, chorób powodujących degene-

rację gatunku, chorób umysłowych, nadużywania antybiotyków i innych silnie działających leków itp. Są to wszystko sprawy zbyt ważne, by je wolno było pozostawiać ekspertom.

Przed paru laty C. P. Snow wywołał burzę mówiąc o „przepaści", jaka się otworzyła między „dwiema kulturami": pracowników nauki i humanistów. Ponieważ w naszych czasach dominuje technika naukowa, karcił on humanistów za nieznajomość jej języka. Tezą powyższych refleksji jest to, że Snow źle postawił problem. Istnieje tylko jedna kultura i technika naukowa prawdopodobnie najbardziej ją zdradziła. Nauka jako dialog z Nieznanym należy do humanistyki, a technika, czyli *praxis*, to część filozofii moralnej. Technika naukowa uległa izolacji przez to, że stała się przedmiotem bezideowego systemu władzy, który samowładnie wyklucza, wypiera i kontroluje wszystko inne. Lekarstwo dla uczonych i techników to powrót do właściwych ich dziedzinom zasad i trwanie przy nich; a dla zwykłych ludzi — zerwanie z przesądami i ponowne objęcie kontroli nad własnym środowiskiem. Dopiero wtedy nawiąże się znowu komunikacja.

Paul Goodman

tłum. Anna Morawska

SED CONTRA

W tym samym numerze „Student World" ukazał się szereg innych artykułów na zbliżone tematy polemizujących ze stanowiskiem Goodmana. Zamieszczamy tu fragment jednego z tych artykułów, który ukazał się w oryginale pt. *Beeing human in the modern world.*

MARGARET MEAD

PRZECIW NOSTALGII

Mówi się często, że dawniej, w okresie poprzedzającym obecną cybernetyczną czy elektroniczną rewolucję, życie było bardziej „ludzkie" niż obecnie. Na różne sposoby podkreśla się fakt, że my, ludzie dzisiejsi, straciliśmy wyczucie i smak tego co ludzkie, że

---

MARGARET MEAD, etnolog, autorka prac z zakresu antropologii kultury, jest obecnie kuratorem The American Museum of Natural History w Nowym Yorku.

to co najgłębiej ludzkie w człowieku staje się nam obce, że nowoczesna nauka i technika w nieludzki sposób oderwały człowieka od przyrody i od Boga.

W wypadku niektórych krytyków nowoczesności mamy tu do czynienia po prostu z nostalgicznym podejściem do przeszłości. Technika właściwa okresowi ich dzieciństwa — widziana poprzez mgłę wspomnień, złożoną z zapachu świeżo upieczonego chleba i ciepłej wygody konnych sanek — wywołuje wrażenie czegoś mniej zaśpieszonego, bardziej intymnego i swojskiego. Dlatego też wydaje się bardziej ludzka niż technika dzisiejszego świata. Ta zrozumiała tęsknota — równie wytłumaczalna jak wiara, że śnieżne zawieje były sroższe, a zaspy wyższe gdy byliśmy mali — byłaby raczej nieszkodliwa, gdyby nie towarzyszyły jej tak często donośne a pseudonaukowe denuncjacje techniki dzisiejszego świata; gdyby wysokość jego budynków, prędkość transportu i możliwości środków społecznego przekazu informacji nie były obarczone epitetem „nieludzkich".

Specyficznie chrześcijańska wersja tego technicznego obskurantyzmu przypisuje szczególne ludzkie ciepło i promienność wszelkim środkom technicznym, które istniały już na ziemi w chwili narodzin Chrystusa. Wszelkim późniejszym wynalazkom ma już tego ciepła brakować. Pług i sierp, wiosło i żagiel, ręcznie pielęgnowana winnica, słowo pisane i pergamin, na którym widnieje — wszystko to wynalazki duchowo płodne i wartościowe, posuwające naprzód humanizację, godne tego, by o nich wspominać głosząc Ewangelię dzisiaj. Ale inwencje późniejszych wieków — maszyna parowa, samochód, samolot, radio i telewizja, maszyny do pisania, telex a ostatnio komputer — wszystko to oceniane jest jako w pewnym sensie dehumanizujące. A przecież tak jak umiejętność siania i zbierania sprawiła, że człowiek mógł zacząć żyć w miastach i rozwinąć pismo, podobnie i umiejętność zbierania nasion z całego świata, ich genetycznej analizy i — poprzez kontrolowane krzyżowanie — produkcji odmian ryżu dostosowanych do rozmaitych klimatów i dających dziesięć razy wyższe plony, wyzwoli miliony ludzi od głodu i nieustannej niewolniczej pracy ponad siły. Pismo pozwoliło ludziom na utrwalenie doświadczeń przeszłości i na komunikowanie się między sobą na wielkie odległości, choć niebezpieczne podróże wysłańców pochłaniały wiele czasu. Telewizja przy zastosowaniu satelitów umożliwia komunikację niemal natychmiastową. Abakus, *quipu* i tabliczki gliniane Asyryjczyków dały im możność prowadzenia księgowości, rozwijania handlu, zbierania podatków i budowy wielkich systemów społecznych. Komputer robi to samo, i wiele innych jeszcze rzeczy, prędzej i lepiej. Wszystkie wynalazki, od noża do

cięcia bambusu po laser, są sztucznymi, skonstruowanymi przez człowieka narzędziami jego woli. Wymykają się jej tylko w tym sensie, że jeśli człowiek nie obliczy w pełni ich możliwości, konsekwencje mogą być nie tylko nieprzewidziane lecz także niszczące i katastrofalne. Utożsamienie jednej grupy wynalazków ludzkich z ekspansją człowieczeństwa, a drugiej, późniejszej i bardziej skomplikowanej, z demonizmem, tylko przesłania nieodzowną konieczność pracy, która musi być wykonana, abyśmy mogli mieć pewność, że każdy wynalazek, skoro tylko zostanie dokonany, będzie używany dla dobra ludzkości.

Co więcej sentymentalne argumenty przeciw technice skłaniają ludzi widzących jej wielkie możliwości w służbie człowieka do zajmowania pozycji defensywnej, reakcyjnej. W związku z tym lekceważy się zagrożenia, nie bada się ich gruntownie i nie przeciwdziała konstruktywnie niebezpieczeństwom wynikającym z nieodpowiedzialnego stosowania środków technicznych, nie liczy się też z ryzykiem, jakie niosą wywołane przez technikę szybkie zmiany w życiu społecznym.

Możemy witać z radością nowe techniki, które pozwalają ratować życie ludzkie, kontaktować ze sobą mieszkańców różnych krańców ziemi, wyeliminować ten rodzaj pracy przy maszynach, który wciąż się piętnuje jako bezduszny i degradujący — oraz obdarzyć wszystkich ludzi (a nie tylko grono uprzywilejowanych) czasem wolnym i środkami umożliwiającymi rozwijanie umysłu. Ale tej akceptacji techniki musi towarzyszyć zrozumienie niebezpieczeństwa wojny nuklearnej, szkód związanych z nieodpowiedzialnym zakłócaniem delikatnej równowagi biosfery, groźby zatraty indywidualności i ludzkich walorów na skutek zbyt wielkiego i nierównomiernego zaludnienia Ziemi. Nie można też zapominać o niebezpieczeństwie związanym z warunkami mieszkaniowymi, które nie tylko nie uwzględniają potrzeb, jakie człowiek dzieli z innymi istotami żywymi — jak odpowiednia przestrzeń, możliwość ruchu, czyste powietrze — lecz jednocześnie nie służą tym doświadczeniom życiowym, które zdają się być podstawą rozwoju wyższych czynności ludzkich.

Margaret Mead
tłum. H. B.

HALINA BORTNOWSKA

R Z Y M 1967

NOTATKI Z KONGRESU

Niełatwo dziś pisać o wydarzeniu, które miało miejsce kilka miesięcy temu. Znajdujemy się w trudnym okresie — poniekąd decydującym: Kongres przestał być aktualnym tematem, a jeszcze nie należy do historii. Naoczni świadkowie nieraz wpływają na historyczną karierę faktów w które byli wmieszani. Przyczyniają się do tego ich wspomnienia, reportaże, notatki. We wszystkich tych relacjach poszukiwanie sensu wydarzeń jest ważniejsze od troski o zupełność ich obrazu [1].

RZYM 1967... Dlaczego ten kryptonim zamiast oficjalnego określenia „Trzeci Światowy Kongres Apostolstwa Świeckich"? Jakoś trudno myśleć o tym spotkaniu jako o „trzecim kongresie". Nie przeżywaliśmy go jako ogniwa serii. Nawet COPECIAL w komplecie i z panną Rosemary Goldie na czele nie zdołał nam odebrać wrażenia, że jest to zgromadzenie jedyne w swoim rodzaju — nie było takiego nigdy przedtem, i nigdy się już ono nie powtórzy. Z pewnością nie będzie czwartego kongresu, który by był do trzeciego podobny. W Rzymie w roku 1967 obradowaliśmy na przełomie między Dawnym a Nowym. Był to więc kongres przejściowy, i jako taki — jedyny w swoim rodzaju. To jest ocena bardzo wysoka. Mieliśmy już przecież papieża „przejściowego", to znaczy błogosławionej i niezapomnianej pamięci. Tego październikowego tygodnia także nie zapomnimy. Pełen był gorączkowej aktywności nie zawsze owocnej, lecz z reguły absorbującej. Cieszyliśmy się ujawnioną jednomyślnością ale zarazem dyskutowaliśmy z wielką pasją. Zdarzały się ciemności w południe, a noce były raczej bezsenne. Prawie co dzień do białego rana rozwijaliśmy demokrację

[1] Sprawozdania z Kongresu zamieścił „Tygodnik Powszechny" w numerach 46, 52 (1967), 2, 4 (1968), por. także wypowiedź Jacka Woźniakowskiego. Czasopisma katolickie całego świata zamieszczają obecnie liczne komentarze pióra świeckich i duchownych uczestników i obserwatorów Kongresu.

wewnątrz Kościoła i demaskowaliśmy intrygi, prawdziwe i urojone, przeżywając różne radości i frustracje. Jednym słowem podobnie jak na Soborze mieliśmy wiosnę kapryśną i burzliwą — dziwnie kontrastującą ze spokojem babiego lata w watykańskich ogrodach.

Była to wiosna nieoczekiwana. Przed Kongresem mało kto miał nadzieję, że to zgromadzenie będzie czymś więcej niż wielkim ceremonialnym nabożeństwem. Wyobrażaliśmy sobie coś w rodzaju nieszporów połączonych z akademią o dobrze znanym programie. Rzeczywistość okazała się całkiem inna. Spróbujemy pokazać jak dalece inna — pokazać to na przykładach, na wybranych odcinkach, opierając się niemal wyłącznie na osobistych obserwacjach a więc w sposób dość subiektywny i zapewne jednostronny. Uchwycenie ludzkiej rzeczywistości Kongresu umożliwi nam jego ocenę, ujawni sens podjętych wysiłków, i być może także pewne perspektywy na przyszłość.

Na wstępie jeszcze krótka dygresja teologiczna, lub prawie teologiczna.

Mimo utrzymujących się w nim a nawet narastających konfliktów świat coraz wyraźniej funkcjonuje dziś jako całość. Jest to już faktem gdy chodzi o gospodarkę, o problem zbrojeń, o strategię pokoju. Ale stopniowo dojrzewa sytuacja także w dziedzinie myśli i przeżyć. Odczuwamy potrzebę nowych kategorii pojęciowych, które mogłyby ująć to nowe doświadczenie zarysowującej się wspólnoty ogólno-ludzkiej.

W *Fenomenie ludzkim* Teilharda de Chardin znajdujemy takie dziś niezbędne już pojęcie. Starając się zdefiniować ostatnie stadium ewolucji gatunku ludzkiego ukuł on termin „n o o s f e r a". Noosfera stanowi rodzaj nadbudowy biosfery, czyli sfery życia. Jest to warstwa ewolucyjnie późniejsza i wyższa a zarazem ogromnie aktywna, jej dziełem jest dalszy postęp ludzki, niezakończony bynajmniej rozwój psychiczny i społeczny gatunku „człowiek". Określenie to jest trudne, ale zawiera się w nim piękny obraz do którego Teilhard często powraca. Tym właśnie obrazem chcemy się posłużyć w naszych rozważaniach (bynajmniej nie opowiadając się przez to po stronie teilhardyzmu jako takiego).

„Po okresie powolnego dojrzewania — pisze Teilhard [2] — ...nadeszła godzina którą cechują bóle narodzin, nieuniknione przy przejściu do nowego stanu bytowania... To nam, na przestrzeni naszej krótkiej egzystencji, dany jest zaszczyt i przywilej życia właśnie w momencie krytycznej przemiany w noosferze. (214—215) Chodzi o to, że ziemia nie tylko okrywa się miriadami ziarn myśli, lecz za-

[2] Pierre Teilhard de Chardin *Le Phènoméne humain*, Ed. du Seuil 1955, cyt. wg wyd. ang. *The Phenomenon of Man*, Collins, London 1959.

czyna ją powlekać jedna myśląca otoka... liczne indywidualne refleksje tworzą grupy i wspomagają się nawzajem w jednym zgodnym akcie refleksji (251). Istnieją więc podstawy by spodziewać się zbiorowego uniesienia — dzięki wzajemnemu wspieraniu się i rezonansowi — gdy jednostki te znajdą się w odpowiednim układzie (286). Ale trzeba uczynić oczywiste i bardzo istotne założenia. Cząsteczki ludzkie nie mogą połączyć się byle jak. Ponieważ dokonać się ma synteza tego co w nich centralne, a więc muszą się one spotkać w tym właśnie, zetknąć się swymi środkami a nie inaczej."... (263)

Na tym tle wielkie zgromadzenia międzynarodowe skupiające uczestników ze wszystkich kontynentów nabierają nowego wyrazu, a także sensu. Dzięki nim noosfera — owa myśląca otoczka ziemi — zaczyna być widzialna, może być przedmiotem bezpośredniego przeżycia, zagęszcza się i unosi. Powstaje w niej punkt szczególnej aktywności, który działa ożywczo na całość. Jest on zarazem znakiem przyszłości, daje choćby nikły przedsmak jedności, zespolenia ku któremu dążymy.

Biorąc tę wizję za punkt wyjścia można sformułować szereg pytań, które z kolei pozwolą ocenić wkład tego czy innego kongresu, spotkania czy konferencji. Dwa spośród tych pytań uważam za najbardziej istotne.

1° Czy poprzez nasze uczestnictwo zetknęliśmy się między sobą jako o s o b y, to znaczy na poziomie tego co naprawdę się liczy, w sposób prawdziwy i głęboki? Czy dotarliśmy do tego żywego centrum o którym mówi Teilhard?

2° Czy nasze spotkanie dotyczyło spraw istotnych, centralnych dla świata — czy przyniosło intensyfikację międzyludzkiej wspólnoty — czy dzięki niemu powstało „zagęszczenie noosfery"?

I

LUDZIE A NIE „DELEGACI"

Jak już wspomnieliśmy Rzym 67 był poniekąd zjawiskiem unikalnym w życiu Kościoła. Jego radykalna nowość polegała między innymi na tym, że mimo oficjalnych ram było to spotkanie l u d z i osobiście zaangażowanych w ważne sprawy a nie tylko zgromadzenie delegatów wypełniających zlecone im misje. Uczestnicy Kongresu zdawali sobie sprawę, że do pewnego stopnia reprezentują — czynią obecnymi — swoje kraje, ruchy, organizacje, federacje itp. Ale zarazem mówili i reagowali na własną rękę, bezpośrednio, pod

wpływem chwili. Interesowaliśmy się sobą nawzajem właśnie jako osobami. Mieliśmy bardzo mało czasu, ale nie wahaliśmy się go tracić na to, co pozornie mało ważne — element osobisty był ważnym czynnikiem dyskusji. Historie życia, osobiste doświadczenia stanowiły rodzaj weryfikacji, próbę autentyczności wniosków i postulatów. Podświadomie chcieliśmy udzielić zaufania tym dyskutantom, którzy mówią w oparciu o to, co sami przeżyli: a więc ludzie z Południowej Afryki o apartheidzie, Wietnamczycy i Amerykanie o wojnie i pokoju, małżeństwa o planowaniu rodziny, protestanci o małżeństwach mieszanych, Polacy, Jugosłowianie i Węgrzy o warunkach dialogu z marksizmem. Wszystko to nie było łatwe. Ludzie zaangażowani rzadko są wzorami obiektywizmu. Czasem znajdowaliśmy się wobec impasu, ale nigdy nie tonęliśmy w nudzie. Zresztą impasy nie zdarzały się tak często. Nieprzypadkowo Kongres w swej przeważającej większości składał się z ludzi, których zaangażowania były w zasadzie zbieżne. Rasiści chyba wcale nie byli reprezentowani. W kwestii Wietnamu nie było tak całkowitej jednomyślności (delegacja katolików z Wietnamu Południowego nie była po stronie „gołębi", czego zresztą można się było spodziewać, znając postawę większości katolickiej m n i e j s z o ś c i w tym kraju), wszyscy natomiast opowiadali się za dialogiem, mimo poważnych trudności, jakie on nasuwa. Odważę się powiedzieć, że klasyczny zamknięty antykomunizm był traktowany podobnie jak rasizm — jako szkodliwe zjawisko należące do kategorii zabójczych przesądów, których źródłem jest głównie ignorancja wspomagana propagandą nienawiści podszytej strachem. Niemal każdy nosi w sobie ślady takich przesądów w różnych dziedzinach. Kongres przyczynił się do obalenia wielu z nich. Dla wielu z nas na przykład żaden obcy kraj nie jest już naprawdę obcy — w sensie przynależności do dziedziny abstrakcyjnej wiedzy geograficznej. Wszystko to są już kraje kogoś z przyjaciół.

Oczywiście nie należy idealizować atmosfery Kongresu. Jak już rzekliśmy, była to burzliwa wiosna. Najczęściej brakowało nam cierpliwości wobec pewnej kategorii ludzi: tych mianowicie, co mieli zwyczaj uparcie powtarzać ABC, którego nauczyli się ze czterdzieści lat temu w szkole misyjnej czy w pierwszorzędnym rzymskim seminarium. Ale byli oni mniejszością, nawet nie mniejszością a wyjątkami. Większość chciała się uczyć, nawet gdy głoszone przez radykałów tezy wydawały się nieco zdumiewające (o ile wiem, najobfitszym źródłem nieco szokujących oświadczeń byli wszędzie obecni Holendrzy, za nimi szli o wiele mniej liczni zbuntowani Anglosasi. Francuzi i Belgowie mieli nie mniej do powiedzenia ale cechowała ich większa dyplomacja — przynajmniej na ogół).

Jeżeli żywe i głębokie poczucie bycia razem o czymś świadczy, to rzeczywiście spotkaliśmy się i zetknęliśmy nie marginesami lecz w tym co istotne. Zjazdy i kongresy często działają odmładzająco, pełni rezerwy dorośli ludzie nagle zaczynają być przyjacielscy i rozbrykani, śpiewają chórem i urządzają kawały. Tym razem tego nie było. Mieliśmy poczucie wspólnoty w rzeczach poważnych, które naprawdę staraliśmy się zrozumieć. Po to przyjechaliśmy przecież — aby zrealizować wspólnotę doświadczenia i troski o to, co dla każdego z nas najważniejsze. Liturgia — prosta i związana z tematami i atmosferą naszej pracy — idealnie wyrażała łączące nas więzi.

Zapomnimy nazwiska przelotnych współpracowników kongresowych ale twarze, historie życia, fakty i problemy wspomniane w dyskusjach pozostaną w pamięci. Myślę że wszyscy chcemy i mamy nadzieję spotkać się jeszcze, przynajmniej wtedy, gdy wszyscy święci pójdą ręka w rękę...

MOTYW PRZEWODNI: POROZUMIENIE

Poszukiwanie „jednego centrum", jednego podstawowego ośrodka pracy, jej idei przewodniej, lub raczej ukrytego sensu, który tak często nie jest wyrażony w słowach — jakżeż to niewdzięczne i jak ważne zadanie... Szczególnie trudne i szczególnie doniosłe gdy staramy się uchwycić nie to co oficjalnie zaprogramowane i przewidziane, lecz żywe, egzystencjalne zaangażowania konkretnych ludzi.

Próbując ocenić wyniki II Soboru Watykańskiego o. Schillebeeckx zetknął się z tym problemem. Podkreśla on, że „takie poszukiwania mogą dać bardzo różne wyniki, interpretacja czysto subiektywna nie jest wykluczona". Sam Sobór mógł nie zdawać sobie sprawy z istnienia i charakteru idei ujawniającej się stopniowo w jego przebiegu i uchwałach. „Jak w życiu ludzkim tak i w życiu Kościoła istnieją w zalążku pewne intuicje podstawowe, mniej lub więcej uświadomione. Nadają one kierunek poszukiwaniom myślowym i dopiero w ich wyniku stają się refleksyjnie świadome i podlegają tematyzacji. W przyszłości może się ponadto okazać, że skoro dany temat podstawowy tylko *implicite* był obiektem przemyśleń — końcowy rezultat dociekań nie zawsze jest dobrze wyważony czy też pod każdym względem spójny i konsekwentny" [3]. Jeśli trudno poradzić sobie z Soborem, który trwał z przerwami 4 lata i wydał tyle dokumentów — to komentator Kongresu ma przed sobą zadanie niemal niewykonalne. Tu nie było czasu na dojrzewanie koncepcji,

---

[3] E. H. Schillebeeckx OP *Po zakończeniu Soboru*, „Znak" 145/146

po zamknięciu obrad wszystko jest jeszcze w stanie pierwotnego chaosu, z którego ledwie zaczynają się wyłaniać mgliste zarysy jakiejś syntezy. Nie da się więc uniknąć znacznego subiektywizmu w ich interpretacji. Być może jest tak, że centralny program rzeczywiście wyłania się dopiero teraz, kiedy byli uczestnicy wracają myślą do omawianych problemów, mówią i piszą o nich. Akcja sprawozdawcza byłaby wtedy realnym przedłużeniem samej imprezy, jej pogłębieniem i rozszerzeniem.

Temat Kongresu został szczęśliwie sformułowany w sposób dość ogólny: *God's people on man's journey* — jakby to przetłumaczyć? Może „Ludzka pielgrzymka Bożego Ludu?" W związku z tym miały miejsce dwie serie posiedzeń grup roboczych, przedzielone referatem o. Congara *O wezwaniu Bożym*. Z grubsza biorąc pierwsza seria dotyczyła owego „ludzkiego pielgrzymowania", druga bardziej szczegółowo zajmowała się wewnętrznymi problemami Ludu Bożego jako takiego [4]. Ale te dwie orientacje splatały się ze sobą. Dyskutując np. o rozwoju gospodarczym i o odpowiedzialności społecznej zupełnie wyraźnie myśleliśmy i mówili także o Kościele, o jego postawie wobec takich problemów jak eksplozja demograficzna, planowanie rodziny, wojna, rasizm... A później te same wielkie problemy świata stały w samym centrum debaty o przekazywaniu posłannictwa Chrystusa. Tak w każdym razie było u dołu, „na poziomie trawy", w pod-pod-grupach zespołów roboczych, tam gdzie ostatecznie było nas już tylko, powiedzmy, piętnaścioro w każdej grupie względnie niewiele więcej. I te piętnaście osób z dziesięciu czy dwunastu krajów z pasją próbowało coś wspólnie osiągnąć — ale CO właściwie? To nie było bynajmniej jasne. Sądzę, że w istocie chodziło o to, by przede wszystkim ustalić g d z i e się wspólnie znajdujemy, na co wszyscy w danej kwestii możemy się zgodzić bez poważniejszych zastrzeżeń. A potem zaraz chcieliśmy to nasze wspólne stanowisko wyrazić, z a k o m u n i k o w a ć j e. Niechżeż to dojdzie do NICH, niech ONI usłyszą, jasno i wyraźnie,

---

[4] Oto tematy prac grup roboczych. Seria I: „Człowiek dzisiejszy": 1. Postawy duchowe człowieka dzisiejszego. 2. Rodzina w społeczeństwie na drodze ewolucji 3. Współpraca mężczyzn i kobiet w różnych dziedzinach życia społecznego. 4. Napięcia między pokoleniami. 5. Środki przekazywania informacji: rewolucja kulturalna. 6. Rozwój (rozwój gospodarczy i dostęp do kultury): odpowiedzialność społeczna w społeczeństwie o skali planetarnej. 7. Pokój i wspólnota światowa. 8. Migracje. Seria II: „Świeccy a odnowa Kościoła": 1. Przedstawianie posłannictwa chrześcijańskiego w formach dostosowanych do mentalności człowieka dzisiejszego. 2. Wychowanie chrześcijańskie w szkole i poza nią. 3. Nowe metody formacji przygotowujące chrześcijan do ich zadań w różnych środowiskach. 4. Dialog w Kościele. 5. Zadania świeckich w obrębie odnowy wspólnot kościelnych. 6. Odnowa organizacji świeckich katolików. 7. Wkład świeckich w działalność misyjną Kościoła. 8. Dialog i współpraca ekumeniczna.

co myślimy! A więc porozumienie, komunikacja była zasadniczo motywem przewodnim obrad, motywem łączącym różnorodne tematy. Można by także powiedzieć — spojrzawszy w innej perspektywie — że motywem tym było poczucie odpowiedzialności. Wysiłek porozumienia jest zawsze przejawem odpowiedzialności. Ale od razu nasuwa się pytanie: z kim chcemy się porozumieć, kim są „ONI"? Taki podział na komunikujących swe stanowisko i adresatów pojawia się w każdym wielkim zgromadzeniu. Zaimek „ONI" wskazuje na bardzo niejasny i poniekąd wielowartościowy punkt odniesienia: „ONI" to te grubsze ryby, ci nad nami, mający większą rzeczywistą czy też wyimaginowaną władzę i wpływy — ci co mają głos, biorą udział w podejmowaniu decyzji... Sfera „ICH" znajduje się w ciągłym ruchu, ucieka przed nami w górę. Osoby pełniące funkcje przewodniczącego zespołu roboczego i jego oficjalnego sprawozdawcy należą do „NICH". Ale kiedy zostaję np. członkiem komisji przygotowującej sprawozdanie, dla mnie osobiście sfera „ICH" przesuwa się do poziomu Zgromadzenia Szefów Delegacji — itd. Na tym Kongresie sfera „ICH" miała wyraźny szczyt i ośrodek w postaci Papieża i biskupów obradujących na synodzie w naszym najbliższym sąsiedztwie.

Oczywiście chcieliśmy mówić do biskupów i do Ojca Świętego. Zaryzykuję twierdzenie, że tak naprawdę to chcieliśmy mówić właśnie do nich. Na temat świata. I w trosce o to, by świat mógł uwierzyć. Ale nasz wysiłek zainicjowania dialogu, komunikowania swego stanowiska był ograniczony do samego Kościoła i w nim się mieścił, skupiał się na naszych wewnętrznych sprawach. To nie jest ocena, lecz stwierdzenie faktu.

Troszczyliśmy się o świat. W głębi serca zależało nam na tym, by Kościół (nasz własny rzymsko-katolicki Kościół i cała wspólnota chrześcijańska) bardziej nadawał się do służenia Światu, by nabrał większej gotowości służby i przystosował się do jej wymogów — a tym samym aby stał się bardziej czytelnym znakiem zbawienia. Wierzę, że taka właśnie reforma Kościoła, dążenie do niej, leżało u podstaw różnych aspiracji świeckich, jakim daliśmy wyraz na Kongresie, szczególnie zaś dążenia do większej demokracji w Kościele przejawiającego się tak wyraźnie i przenikającego naprawdę wszystko. Ten sam motyw odgrywał rolę w równie entuzjastycznym, choć mniej sprecyzowanym opowiadaniu się za ewangelicznym ubóstwem i prostotą życia kościelnego a także za prymatem sumienia w nowym podejściu do zagadnienia małżeństw mieszanych. W końcu o służbę Światu chodziło także i wtedy, gdy stanowisko rzymskie w kwestii planowania rodziny i środków antykoncepcyjnych było podawane w wątpliwość przez prawie wszystkie grupy robocze, niezależnie od tego jaki był właściwy temat ich obrad. Wszę-

dzie wyraźnym podtekstem była właśnie reforma Kościoła, względnie funkcjonowania Kościoła, reforma nastawiona na pełniejsze, czystsze, jaśniejsze świadectwo o wierze wobec Świata. Czy trzeba podkreślać, że bynajmniej nie chodzi tu o ułatwienie czy jakieś rozwodnienie chrześcijaństwa? Ani demokracja, ani ewangeliczne ubóstwo, ani życie rodzinne oparte na odpowiedzialnym, przemyślanym i ofiarnym planowaniu to nie są rzeczy idyllicznie łatwe.

GŁOSY KTÓRYCH ZABRAKŁO

Czy kwestia reformy Kościoła to naprawdę zagadnienie centralne? Dałoby się to zakwestionować. Świat z pewnością ma pilniejsze problemy. Ale kiedy spotykamy się jako chrześcijanie a nawet wręcz jako rzymscy-katolicy między sobą (tak było mimo współudziału około setki protestanckich i prawosławnych obserwatorów-współpracowników), to czymże innym mamy się zajmować? Każdy zresztą przyzna, że jest w Kościele wiele do zrobienia, jeśli tylko trzymać się właściwego kierunku i perspektywy. Nasz Kościół i Kościoły w ogóle dalekie są jeszcze od tego, by Świat mógł zawsze w nich widzieć skuteczną szkołę bezinteresownej miłości, zaufania do człowieka i służby bez obłudy i ukrytych motywów. Trzeba więc troszczyć się o reformę wnętrza Kościoła, jest to zajęcie ważne i pożyteczne dla świata także — o ile tylko potrafimy przez cały czas nie zapominać o tym, że całe to staranie o uprzątnięcie i przyozdobienie naszego domu podjęte jest po to, aby mógł on lepiej służyć w Chrystusie wszystkim potrzebującym.

Byłoby łatwiej o tym pamiętać, gdyby podczas Kongresu nasz kontakt ze Światem był żywszy, bardziej bezpośredni, gdybyśmy mieli okazję usłyszenia większej ilości głosów z zewnątrz. Wkład szwajcarskiego teologa dr H. R. Webera z Instytutu Ekumenicznego w Bossey jest dowodem jak pożytecznym był udział nie-katolików. W swym przemówieniu wygłoszonym na ostatniej sesji Kongresu dr Weber podniósł wiele pozytywnych osiągnięć, do jakich doszliśmy w naszych obradach, chwalił atmosferę i ekumeniczny charakter liturgii — ale zarazem wezwał nas do powrotu do biblijnych źródeł teologii, przestrzegał przed nerwowym aktywizmem i swego rodzaju „pelagianizmem" Kongresu. W tym zgadzał się on z wieloma prawosławnymi obserwatorami, którzy w zespołach roboczych wielekroć powtarzali to samo właśnie. Ale dr Weber sam zaznaczył, że choć jest protestantem, w gronie uczestników tego Kongresu bynajmniej nie czuje się outsiderem, i rzeczywiście nim nie był. COPECIAL zbyt łatwo przyjął, że świeccy katolicy (czy też chrześcijanie w nieco bardziej ekumenicznym zespole) potrafią na własną rękę samodzielnie dostrzec, zarejestrować i zgłębić wszel-

kie koleje ziemskiej pielgrzymki człowieka i szczególnej pielgrzymki Ludu Bożego. Z pewnego dystansu lepiej widać, że nie możemy się obejść bez pomocy autentycznych outsiderów, że powinniśmy wciąż uważnie słuchać właśnie ludzi, którzy nie podzielają naszych przekonań, którym obce są nasze religijne przyzwyczajenia i doświadczenia. To oni nas budzą, przekonują, że horyzonty, w których się obracamy, są nadal ciasne (tę samą przysługę i my możemy im wyświadczyć, pod jednym warunkiem: rzeczywistego starania o wzajemną uczciwość). Tego rodzaju „heteronomicznych" współpracowników na Kongresie zabrakło; może będą już na następnym, który właśnie dlatego będzie inny?

Były więc braki. Ale w sumie wydaje się, że gorliwie troszcząc się o porozumienie, o wzajemną komunikację w samym Kościele zmierzaliśmy ku temu, co istotne także dla Świata. Porozumienie, łączność, *communio* jest warunkiem ustawicznej odnowy i reformy — to znaczy życia. A tylko żyjący mogą się na coś przydać

II

DZIAŁANIE OKROJONE

Teilhard de Chardin podkreśla, że noosfera jest czynnikiem wyzwalającym nowe energie, nowe możliwości i perspektywy działania. Zetknąwszy się ze sobą w tym, co dla nich istotne, ludzie wydobywają się z osamotnienia, nie są już cząsteczkami bytującymi w stanie izolacji. Poszczególne rozproszone promieniowania tworzą strumień, który wzbiera. Materia budzi się gotowa do wybuchu... Coś w tym rodzaju zaszło i na naszym Kongresie, choć czas skupienia nie trwał dostatecznie długo, by jego owocem mogło być działanie na zewnątrz.

Warto może zaznaczyć, że zupełnie nie było czasu na zebrania zespołów, które mogłyby stać się prawdziwymi grupami r o b o c z y m i, stawiającymi sobie określone zadania, planującymi przyszłe działania. Chodzi tu o zespoły narodowe, regionalne względnie zawodowe. Spotkania zespołów narodowych czy poszczególnych delegacji międzynarodowych organizacji odbywały się jedynie na marginesie Kongresu. Na ten cel w praktyce mieliśmy tylko noce, co bardzo ograniczyło także możliwość cennych spotkań sąsiedzkich czy przyjacielskich między delegacjami[5]. Grupy robocze złożone

---

[5] W ramach takich spotkań delegacja polska gościła u siebie delegację jugosłowiańską. Efektem wspomnianego braku czasu była praktyczna autonomia

z ludzi całego świata tworzyły bardzo miłe środowisko, ale wszystko co mogliśmy robić to — biorąc za punkt wyjścia nasze niezwykle zróżnicowane doświadczenia osobiste — dyskutować o sprawach ogólnych i fundamentalnych. Owocem takich dyskusji nie mogły być plany działania, lecz raczej formułowanie zasad, generalnych wytycznych. Takie wytyczne często przekształcają się w moralizowanie, wiele grup roboczych nie uniknęło tego niebezpieczeństwa. Nasze konkluzje nieraz unosiły się w powietrzu mimo ożywiających nas najlepszych intencji. Tak na przykład zamiast mówić o odpowiedzialności katolików za dyskryminację rasową w szkołach i w dzielnicach podmiejskich, dość szumnie potępiliśmy rasizm jako grzech przeciw chrześcijańskiemu braterstwu. Oczywiście jest on takim grzechem, ale sedno sprawy polega na tym, co trzeba zrobić, aby przestać grzeszyć samemu i pomóc społeczeństwu w wydobyciu się ze społecznego stanu winy w danym zakresie.

W bardzo interesującym artykule o „nowej wiedzy" profesor van Peursen twierdzi, że dla człowieka dzisiejszego każde nawet czysto opisowe zdanie jest właściwie skróconym programem działania, jakby samym działaniem w zalążku, okrojonym lub nie rozwiniętym jeszcze w postaci konkretnych czynności (*truncated action*) [6]. Jeśli przyjąć to określenie, to nasze kongresowe tezy były działaniem bardzo okrojonym, bardzo jeszcze dalekim od realizacji. Istniała orientacja ku działaniu, ale kiedy zakończyliśmy obrady, wiele jeszcze pozostało do przemyślenia nim ich wyniki staną się konkretnym programem. Właściwy rezultat to wymiana poglądów i zarysowująca się wspólnota w zakresie podstawowych intuicji i treści. Część tego dorobku znalazła wyraz w rezolucjach. W ciągu tygodnia wyprodukowaliśmy ponad dwadzieścia projektów różnych rezolucji. Tylko jeden z nich, uchwalona później rezolucja nr 8, i dołączona do niej nota, zawiera pewne sugestie pod adresem uczestników Kongresu. Zwracamy się w niej najpierw do Ojca Św. prosząc aby zechciał rozbudować Consilium de Laicis [7] nadając mu charakter nieco bardziej demokratyczny. Delegaci kongresowi mają z kolei zatroszczyć się o analogiczną demokratyzację struktur laikatu w swoich krajach.

---

szefów delegacji, którzy nie mieli możności odbycia koniecznych konsultacji ze wszystkimi członkami delegacji.

[6] C. A. van Peursen *The Future of the University*, tłum ang. broszury *De toekomst van de Universiteit* wydanej staraniem Związku Studentów Chrześcijańskich Holandii (NCSV), styczeń 1967. Tłumaczenie przeznaczone jest dla miesięcznika „Student World".

[7] Consilium de Laicis — rada powołana przez Ojca św. wkrótce po zakończeniu II Soboru Watykańskiego i złożona z duchownych i świeckich specjalistów od spraw laikatu.

NARODZINY I ROZWÓJ WSPÓLNYCH WNIOSKÓW

Strona praktyczna chrześcijańskiego zaangażowania nie była jeszcze w pełni dowartościowana na tym „przejściowym" Kongresie — raczej może weszła ona na drogę rozwoju, niż na niej postąpiła. Ale na płaszczyźnie bardziej teoretycznej niektóre rezolucje zawierają cenne i ciekawe stwierdzenia, stwierdzenia które mogą zakiełkować w przyszłości. A ponadto trzeba podkreślić, że dorobek w tej czy innej formie utrwalony na piśmie to jeszcze nie wszystko co Kongres zdziałał. Wnioski do jakich doszły poszczególne grupy i podgrupy tylko częściowo były notowane i referowane na wyższym szczeblu. Sprawozdawcy różnie wywiązywali się ze swoich obowiązków. Opracowanie z konieczności bardzo zwięzłych konkluzji przeznaczonych do odczytania na plenum Kongresu było procesem długim i wieloetapowym. Wiele cennych i czasem bardzo jędrnych sformułowań z różnych racji odpadło po drodze. Nie było czasu, aby rzecz mogła należycie się uleżeć, a więc przynajmniej tu i ówdzie ją ucukrowano, nie mówiąc już o tym, że dla uniknięcia powtórzeń skróty były konieczne i że trzeba się było ograniczyć do rzeczy na pierwszy rzut oka najważniejszych. Ale i tak wnioski grup roboczych są ciekawsze i śmielsze niż rezolucje, lepiej też oddają one atmosferę Kongresu. W rezolucje wkradł się w o wiele większym stopniu ów styl kościelny, przeciwko któremu sami protestowaliśmy tak gorliwie. (Widocznie styl ten nie jest tylko wynikiem martwej już tradycji, lecz zarazem odbija w sobie sposób funkcjonowania instytucji i organizacji katolickich, który jeszcze nie przeszedł do historii.) Niestety wnioski grup roboczych nie są jeszcze opublikowane. Można więc komentować je tylko w oparciu o osobiste spostrzeżenia dotyczące niektórych grup. W moim wypadku będzie to 1° francusko-angielski zespół językowy grupy VI z serii I (temat: „Rozwój — rozwój gospodarczy i dostęp do kultury, odpowiedzialność społeczna w społeczeństwie planetarnym"); 2° analogiczny zespół grupy I z serii II („Przedstawianie posłannictwa chrześcijańskiego w formach dostosowanych do mentalności człowieka współczesnego").

W KWESTII ROZWOJU I ODPOWIEDZIALNOŚCI

W grupie zajmującej się problemami rozwoju naszym sprawozdawcą była Lady Jackson (Barbara Ward) [8] — osoba znakomicie do tego celu dobrana. Jako wybitny ekspert na tym polu

---

[8] Barbara Ward jest autorką znakomitej książki *The Rich Nations and the Poor Nations*, Norton & Co, New York 1962 (fragmenty zamieszczone w „Znaku"

bardzo pomogła nam zobaczyć zarówno cel jak i granice naszych dyskusji. Nie narzucała nam swego punktu widzenia, ale przyczyniła się do stosunkowo wysokiego poziomu obrad w tej grupie. Grupa była zresztą tak liczna (ponad 150 osób), że niemal od początku podzieliliśmy się na kilka małych podzespołów, których praca skoncentrowana była wokół poszczególnych tematów takich jak eksplozja demograficzna, problem głodu, rozwój rolnictwa, szkolnictwo itd. Większość uczestników albo pochodziła z krajów na drodze rozwoju (w naszej grupie językowej głównie z Afryki i Azji), albo była zaangażowana w pracę na tamtym terenie. W naszym zespole zajmującym się kwestiami demograficznymi mieliśmy przedstawicieli Egiptu, Unii Południowo-Afrykańskiej, Nowej Zelandii, Indii, Korei, Madagaskaru, Wyspy Mauritius, Singapuru, Szkocji, Niemieckiej Republiki Federalnej i Polski.

Rozpoczęliśmy od spostrzeżeń i uwag poszczególnych uczestników. Po tym, co powiedział przedstawiciel Egiptu a następnie Indii nie było nam wcale trudno dojść do wspólnych wniosków. Dyskusja dotyczyła głównie sformułowań. Oto tekst naszego sprawozdania, tak jak go przedstawiliśmy Lady Jackson i całej grupie językowej. Sądzę, że warto ten tekst tu zacytować, choćby dla porównania z ostatecznie uchwalonym tekstem rezolucji. Zestawienie to może być pouczające, na przykład w kwestii owego kościelnego stylu.

Eksplozja ludnościowa w krajach rozwijających się jest obecnie bezpośrednim i krytycznym problemem. Eksplozja ta pochłania cały wzrost dochodu. Ludzie świeccy pragną, aby najbardziej skuteczne środki pozwalające na ograniczenie liczebności rodziny były dostępne wszystkim. Jako chrześcijanie pochodzący zarówno z krajów rozwiniętych jak i rozwijających się, usilnie popieramy zasadę odpowiedzialnego rodzicielstwa, tak jak jest ona zarysowana w Gaudium et Spes, *lecz jednocześnie podkreślamy, że odpowiedzialne rodzicielstwo obejmuje nie tylko samo poczęcie dzieci lecz także ich wychowanie, wykształcenie i przygotowanie do życia. Usilnie popieramy szacunek dla świętości życia ludzkiego, lecz zarazem podkreślamy, że ten szacunek domaga się szansy w pełni ludzkiego życia, którą tylko planowanie rodziny może zapewnić. A więc zalecamy, aby nauczycielski autorytet Kościoła ograniczył swą rolę do określenia i umocnienia wartości życia małżeńskiego jako całości, pozostawiając techniczne środki planowania rodziny kompetentnym czynnikom naukowym i socjologicznym.*

---

nr 160) oraz szeregu innych książek i artykułów z zakresu ekonomii i polityki rozwoju. Uczestniczyła jako ekspert w genewskiej Konferencji Światowej Rady Kościołów „Kościół i społeczeństwo" (por „Znak" nr 149). Obecnie jest członkiem papieskiej komisji Iustitia et Pax.

Oczywiście tekst ten daleki jest od ideału, tłumaczenie też może trochę go zniekształca przez samą troskę o wierność — jak np. przełożyć wyrażenie *we recommend* — polskie „zalecamy, aby..." brzmi stanowczo mniej grzecznie niż o wiele bardziej przyjęty zwrot angielski. Trzeba też wziąć pod uwagę fakt, że na redagowanie wniosków mieliśmy około godziny czasu. Oczywiście za tą godziną stały lata przemyśleń i doświadczeń — byli wśród nas pracownicy społeczni, wychowawcy i nauczyciele, którzy z tymi problemami od dawna mieli do czynienia, choć głównie w praktyce. Lady Jackson pracowała całą noc nad naszymi wnioskami, tworząc z nich jedno uporządkowane sprawozdanie obejmujące całość problemów rozwoju. Inne grupy językowe włożyły swój wkład: naogół VI grupa robocza miała szczęście do sprawozdawców, byli wśród nich ludzie o dużym doświadczeniu organizacyjnym, umiejący współpracować ze sobą — jak pan August Vanistendael, dawny działacz chrześcijańskich związków zawodowych, obecnie członek komisji Iustitia et Pax, a także ks. François Houtart, sekretarz Międzynarodowej Federacji Instytutów Socjologii Religii (FERES), obaj znani i w Polsce ze swych kilkakrotnych wizyt w naszym kraju i publikacji w „Więzi" i „Znaku" [9]. Dzięki nim i wielu innym współpracownikom wnioski grupy VI były stosunkowo dobrze zreferowane na plenum i znalazły dość szczęśliwy wyraz w rezolucji poświęconej kwestiom rozwoju, do której jeszcze powrócimy.

POSŁANNICTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE DZISIAJ

Druga grupa robocza, w której pracach uczestniczyłam, miała nieco inny charakter. Podzieliliśmy się również na mniejsze podzespoły ale nie według tematów, lecz przyjmując tylko kryterium językowe. W naszym francuskim zespole nie było chyba ani jednego prawdziwego Francuza z Francji. Był za to bardzo miły biskup z Algierii, niezwykle sympatyczny Arab — kapelan JOC z Libanu, dziennikarz kanadyjski, wytworna pani domu z Meksyku, studentka portugalska, cała grupa młodych Murzynów z różnych krajów dawnej Afryki Francuskiej, kilku duchownych z Madagaskaru, rosyjski teolog prawosławny z Instytutu św. Sergiusza w Paryżu wraz z żoną, proboszcz z Norwegii itd. Wszyscy razem tworzyliśmy bardzo żywy zespół — dyskusja nie była systematyczną debatą lecz raczej burzą mózgów, jak to nazywają Amerykanie. I to właśnie zadanie może spełnić: celem „burz mózgów" jest ujawnianie problemów, pomysłów i potrzeb które kłębią się w podświadomości laików. Potem rozpatrują to wszystko fachowcy. Bardzo śmiałe idee znalazły w niej

---

[9] Por. np. wywiad z A. Vanistendaelem, „Więź" nr 74, oraz artykuł ks. Houtart *Sens rewolucji*, „Znak" nr 160.

interesujący choć chaotyczny wyraz: poruszaliśmy na przykład kwestię uprawnień hierarchii kościelnej do dekretowania na sposób prawniczy kto może, a kto nie może uczestniczyć w sakramentach. Zdaniem części dyskutantów obecna praktyka w tej dziedzinie nie jest ewangeliczna z ducha i duszpastersko nie zdaje egzaminu [10]. Mówiliśmy o duszpasterstwie rozwiedzionych, o możliwości rewizji stanowiska Kościoła Rzymsko-Katolickiego w sprawie możliwości powtórnego małżeństwa po rozwodzie — zdaniem niektórych dyskutantów taka możliwość nie powinna być z reguły à priori wykluczona. Postawiliśmy pytanie co czyni liturgię prawdziwą, co ją weryfikuje egzystencjalnie wobec jej uczestników i wobec Świata. Debatowaliśmy nad sensem *agape*, jako cnoty i jako praktyki liturgicznej, polegającej na wspólnym posiłku, będącym wyrazem braterstwa i wspomnieniem Chrystusa. W związku z tym wynikł problem interkomunii jako znaku jedności a także znaczenia twórczości liturgicznej i naszego prawa do niej, liturgii Kościoła Powszechnego i liturgii małych grup itd. Potrzeba pluralizmu zarówno w teologii jak i w liturgii była podkreślana przez wszystkich niemal uczestników, uwydatniano też różne aspekty i racje tej różnorodności w jedności: odmienność tradycji kulturalnych wymagających różnych środków wyrazu, rozmaitych systemów symboli; różnorodność sytuacji i typów wrażliwości a także zainteresowań i potrzeb; pewne oderwanie od tradycji klasycznej, która sprawiała, że warstwy wykształcone czuły się związane z liturgią rzymską i scholastycznym sposobem myślenia; upowszechnienie rezultatów dociekań teologicznych, w których przynajmniej z grubsza zaczynają się orientować nieco szersze kręgi świeckich itd. To jeszcze nie wszystkie tematy, na pewno zapomniałam o sporej części. Potem po zebraniu całego zespołu inne podzespoły przedstawiły swoje uwagi i spostrzeżenia. Nie łatwo było zrobić z tego jakąś spójną całość. Dwujęzyczny i wielorasowy komitet pracował nad wnioskami do późnych godzin pod sprawnym kierownictwem Maire Pompe, redaktorki „Pax Romana Journal" z Fryburga.

Oto streszczenie naszych wniosków oparte na moich własnych notatkach. Wszystkie te wnioski weszły do sprawozdania wygłoszonego na plenum Kongresu i nawet znalazły echo w sprawozdaniach prasowych.

---

[10] Akcent tej krytyki spoczywa właśnie na kwestii sposobu, na braku podejścia duszpasterskiego, w bardziej radykalnej wersji chodzi także o to, że obecne ustawodawstwo kościelne ogranicza nadmiernie możliwości i uprawnienia duszpasterzy, zmuszając ich niejako do automatycznego wykluczania ludzi znajdujących się w sytuacji nieuregulowanej z punktu widzenia prawnego, podczas gdy od strony moralnej sytuacja nie jest bez wyjścia. Por. artykuł biskupa de Vet *Kościół, który zaprasza*, „Znak" nr 156.

1. *Posłannictwo chrześcijańskie nie jest przekazywane wyłącznie przy pomocy słów. Wielką rolę odgrywają widzialne znaki i świadectwo życia chrześcijan, indywidualnego i przede wszystkim wspólnego. Stąd waga i pilność reformy Kościoła. Troska chrześcijan o sprawiedliwość społeczną i międzynarodową stanowi jedno z kryteriów autentycznego i poważnego zaangażowania chrześcijańskiego. W tej dziedzinie także symboliczne działania, stanowiące praktyczną lekcję prawdy i zarazem jej symboliczny wyraz — na wzór czynów proroków Starego Testamentu — mogą mieć ogromne znaczenie.* (Młody delegat angielski mówił tu o „kwiatach przeciw armatom", o pieśniach Joan Baez, o determinacji młodych ludzi odmawiających służby wojskowej z racji sumienia. W tym wszystkim katolicy już mają pewien udział, który powinien być szerszy).

2. *Należy badać osiągnięcia nowych kierunków teologicznych i korzystać z nich. W Kościele Katolickim powinna panować atmosfera szczerości i zaufania do ludzi. Zaufanie to należy okazywać zwłaszcza tym, którzy wchodzą na trudną drogę poszukiwania nowych rozwiązań i nowych interpretacji teologicznych, nowych form zaangażowania w służbie Światu. Podejrzliwość jest zjawiskiem niepożądanym i przynosi nieraz więcej szkody niż ewentualne błędy nieuniknione w wypadku twórczych eksperymentów* [11]. (Referujący ten wniosek profesor Morren z Louvain, delegat międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich, powiedział między innymi, że Kościół potrzebuje nie tylko św. Piotra reprezentującego ciągłość i stałość apostolskiej tradycji, lecz także św. Pawła, a więc gorliwości, szerokich horyzontów i swobody apostolskich inicjatyw, i św. Jana: wiecznego światła kontemplacji. A przywiązanie do Piotra bynajmniej nie polega na petryfikacji...)

3. *Modląca się wspólnota samym swym istnieniem składa świadectwo o Chrystusie. Stosuje się to szczególnie do małych grup, w których modlitwa liturgiczna jest niejako potwierdzona i sprawdzona przez wspólne działanie.* Nasz wniosek dotyczący liturgii małych grup w całości wszedł do sprawozdania I Grupy roboczej i został odczytany na plenum Kongresu. Miał on szczególną aktualność ponieważ sprawa liturgii była na porządku dziennym Synodu. Audytorium kongresowe przyjęło go żywymi oklaskami. Przytaczam go w całości:

Grupa robocza pragnie, by możliwość sprawowania Eucharystii w małych grupach i w formach dostosowanych do tego typu zgromadzeń chrześcijańskich była wzięta pod uwagę w najbliższej przyszłości. Grupa robocza pragnie rozwoju ruchu eksperymentów liturgicznych, opartych na autentycznych poszukiwaniach teolo-

---

11 Por. E. H. Schillebeeckx, op. cit. s. 860 — uwagi o „żywej teologii".

gicznych i za aprobatą kompetentnych autorytetów. Skoro istnieją chrześcijańskie grupy zaangażowania i poszukiwań, możliwość ich wypowiadania się także we wspólnej liturgii ma głęboki sens misyjny i staje się znakiem żywej realności misterium paschalnego. Postulat ten mieści się w ramach pluralizmu form liturgicznych odpowiadającego zróżnicowaniu kultur i pragnieniom chrześcijan znajdujących się w szczególnych sytuacjach. Różnorodność zgromadzeń liturgicznych weźmie pod uwagę nie tylko formy odziedziczone po przeszłości lecz także rozmaite aspiracje powstające w społeczeństwie dzisiejszym. Małe grupy mogą ożywić uczestnictwo w większych wspólnotach. Akceptując tę rolę małe grupy unikną wszelkich form zamknięcia się w sobie i ducha sekciarstwa i całkowicie wypełnią swe zadania duszpasterskie i misyjne. (oryginał francuski).

4. *Pragniemy jak najszerszego dialogu. Mając do czynienia z marksistami zamierzamy nawiązywać do pozytywnych wartości, jakie mogą oni reprezentować, do ich troski i walki o sprawiedliwość społeczną i równość między ludźmi, szacunku dla nauki itd. Starając się zrozumieć sytuację i problemy chrześcijan żyjących w krajach bloku socjalistycznego i korzystać z ich doświadczeń należy naszym zdaniem zachować głęboki obiektywizm i stosować naukowe metody interpretacji różnych zjawisk, tak jak się to usiłuje czynić w wypadku innych regionów, np. tzw. Trzeciego Świata.* (Wniosek ten, wysunięty przez podzespół, którego *spiritus movens* był Belg, ks. Jan Fierens, delegat Konferencji Międzynarodowych Organizacji Katolickich, został przyjęty bardzo pozytywnie przez całą naszą grupę.)

WIETNAM: JEDNA Z FRUSTRACJI

W ostatnich niemal godzinach Kongresu zgromadzenie szefów delegacji rozpatrzyło i przyjęło osiem rezolucji, około piętnastu dalszych pozostało bez aprobaty, ponieważ na ich przestudiowanie i decyzję zabrakło czasu przed końcem naszego pobytu w Rzymie.

Przyczyną tego poważnego niedociągnięcia i wielu napięć był zarówno przeładowany program Kongresu jak i jego struktura, niedostatecznie wypracowany i wypróbowany regulamin, przeciążenie niektórych ogniw, jak komitet do spraw rezolucji, a także niedowład samego Zgromadzenia Szefów Delegacji.

Wśród tekstów, które nie zostały rozpatrzone były także projekty dotyczące wojny w Wietnamie, (uchwalona rezolucja na temat pokoju poza wzmianką o konflikcie bliskowschodnim, utrzymana jest w kategoriach ogólnych i o Wietnamie nie wspomina, właśnie z tej

racji, że przewidywany był osobny tekst). Wiele delegacji i grup roboczych domagało się poruszenia kwestii wietnamskiej. Delegacja polska oraz kilka innych zgłosiło projekty rezolucji. Projekty te były aprobowane przez dostateczną ilość delegacji aby wejść na porządek dzienny, znajdą się też w dokumentacji Kongresu. Ich tendencją ogólną było zaniechanie bombardowań Wietnamu północnego i rozpoczęcie negocjacji. Niektóre szły o wiele dalej, jak na przykład tekst postulowany przez obecną na Kongresie działaczkę amerykańską Dorothy Day i aprobowany przez szereg delegacji.

Projekt wspólny wzywał do nawiązania rokowań, wstrzymania bombardowań, a po rokowaniach wycofania wszystkich obcych wojsk z Wietnamu pod kontrolą Narodów Zjednoczonych. Ten sam tekst zawiera apel do „wszystkich ludzi dobrej woli a w szczególności do wszystkich chrześcijan, aby osobiście zaangażowali się w zadanie odbudowy Wietnamu i pomagali w szybkim zgromadzeniu międzynarodowego funduszu na rzecz tej odbudowy".

Fakt, że projekt rezolucji w sprawie Wietnamu nie został wytypowany do rozpatrzenia w pierwszej kolejności, jako sprawa najwyższej wagi, jest smutnym świadectwem, że duch Kongresu w niedostatecznej mierze przeniknął do Zgromadzenia Szefów Delegacji. Nie jest to wyłącznie niedociągnięcie organizacyjne, jakkolwiek zła organizacja przyczyniła się do tego bardzo wybitnie. Zgromadzenie Szefów Delegacji, w większym stopniu niż właściwe audytorium kongresowe, kładło sprawy wewnątrzkościelne na pierwszym miejscu. Średnia wieku była tu wyższa niż w grupach roboczych, a mentalność bardziej „tradycyjna", wyraźniej nasycona klasyczną problematyką katolickich zebrań... Dla wielu sprawa Wietnamu to była sprawa „nie nasza", należąca do sfery polityki, do której chrześcijanie nie mają się mieszać (choć sam Ojciec Święty uważał i uważa nadal za stosowne to czynić w imię racji etycznych i w trosce o życie ludzkie). Na poziomie grup roboczych nie byliśmy tak nieśmiali, nie baliśmy się życia i jego rzeczywistych problemów, zdając sobie jaśniej sprawę z moralnych konsekwencji tchórzliwego unikania kwestii politycznych: poprzez takie unikanie właśnie można czasem stać się biernym lub nawet czynnym współuczestnikiem ludobójstwa ...O obowiązku zaangażowania mówi piękna mała rezolucja, szczęśliwie uchwalona w ramach owych ośmiu:

Kongres przypomina z naciskiem obowiązek chrześcijan stawania po stronie uciśnionych, do jakiejkolwiek należeli by rasy, narodowości, religii i jakiekolwiek byłyby ich przekonania czy przynależność klasowa. Kongres wzywa chrześcijan, którzy ze względu na położenie geograficzne znajdują się najbliżej uciskanych, aby przyszli z pomocą braciom, aby aktywnie uczestniczyli w ich wysiłkach mających na celu wyzwolenie, aby brali udział we

wszelkich akcjach, które skutecznie zmierzają ku ich emancypacji. Kongres wzywa chrześcijan, którzy nie mają bezpośredniego wpływu na sytuację, aby świadczyli o swojej solidarności z uciskanymi udzielając im moralnego i materialnego oparcia, i używając swego wpływu za pośrednictwem ONZ lub własnych rządów albo odpowiednich organów międzynarodowych, czy też nie mających charakteru rządowego, chrześcijańskich i niechrześcijańskich. (Oryginał francuski)[12].

Niestety następny krok w stronę praktyki sformułowanych tu zasad nie został podjęty; pragnienie większości uczestników, aby Kongres podjął choćby symboliczną akcję na rzecz pokoju w Wietnamie uchwalając odpowiednią rezolucję, zostało udaremnione. Takie rzeczy nigdy nie dzieją się zupełnie przypadkiem. Zawsze są ostatecznie wynikiem zaniedbania, niedostatecznej troski: reakcja łańcuchowa prowadząca do wyzwolenia energii nie mogła się rozwinąć, bo dążenie do czynu w którymś miejscu, w tym czy innym człowieku, natrafiło na pustkę, obojętność, brak rezonansu.

REZOLUCJA O ROZWOJU

Wśród ośmiu przyjętych rezolucji najciekawszą jest zapewne czwarta, wspomniana już wyżej Rezolucja o rozwoju. Tekst ten należy do wielkiej rodziny katolickich oświadczeń na tematy miedzynarodowe, której pierwszym ogniwem jest Encyklika Jana XXIII *Mater et Magistra*, a najznamienitszym członkiem Konstytucja Duszpasterska *Gaudium et Spes*. Rezolucja kongresowa dzieli zalety i słabości całej rodziny. Znajdujemy w niej tę samą troskę o wartości ludzkie, które są celem rozwoju gopodarczego, usilne staranie o obiektywne i wielostronne oświetlenie zagadnień, szlachetne motywy pokoju, braterstwa i współodpowiedzialności, gorliwe wysiłki, aby wyzwolić sie z paternalizmu i wszystkich traktować z należnym szacunkiem. (vide *Populorum Progressio*). Ale jednocześnie mamy też liczne twierdzenia, które już nie wymagają powtarzania ze względu na swą oczywistość, sporo ukrytego lub dość jawnego moralizowania, dreptania w kręgu tego co już przyjęte we wcześniejszych encyklikach papieskich. Brak poczucia, że każde nowe oświadczenie musi stanowić jakiś choćby niewielki krok naprzód — inaczej jest po prostu zbędne, *irrelevant*, przyczynia się tylko

---

12 Komentując tekst tej rezolucji sprawozdawca „Etudes", ks. R. Brecht S. J. stwierdza, że jest ona dowodem jak silny wpływ na przebieg Kongresu wywarły delegacje z krajów III Świata. Budzi on jednak jego niepokój: „w zastosowaniu do sytuacji w Ameryce Łacińskiej ileż różnych rzeczy mógłby ten tekst oznaczać". (*Le troisième congrès mondial pour l'apostolat des laics*, „Etudes", Décembre 1967, s. 691).

do dewaluacji słów i dokumentów. W naszej rezolucji mamy jednak parę rzeczy względnie nowych, które postaram się wypunktować. Względnie nowych — ponieważ nie są to nowości ani dla społeczeństwa laickiego, ani dla protestantów. (Tekst nie wspomina o genewskiej konferencji o Kościele i społeczeństwie, choć wielekroć powoływaliśmy się na jej wnioski w toku pracy zespołów roboczych.)

1° W części drugiej rezolucji znajdujemy parę zdań na temat problemów ludnościowych i strategii w tym zakresie. Zdania te są mniej wieloznaczne niż odpowiednie paragrafy *Gaudium et Spes* i *Populorum Progressio*, zmiana w stosunku do *Mater et Magistra* jest uderzająca. Oczywiście deklaracja kongresowa nie jest dokumentem Autorytetu Nauczycielskiego, ale wyłącznie wyrazem opinii publicznej w Kościele, czy też jej znacznego odłamu. Jako taka ma jednak swoją wagę dla kształtowania się przyszłej doktryny Kościoła [13]. Oto odnośny fragment tekstu: *W związku z niepokojącym problemem ekspansji demograficznej (uczestnicy Trzeciego Kongresu Apostolstwa Świeckich) przypominają: a — obowiązek państw prowadzenia polityki realistycznej i respektującej ludzki charakter tego problemu, zwłaszcza odpowiedzialną wolność małżonków. Polityka ta nie ma być ani usprawiedliwieniem dla opóźnień w rozwoju, ani też zastępować wysiłki celem jego realizacji. Geopolityka wielkich mocarstw nie powinna tu interweniować. b — obowiązek społeczny małżonków realizowania odpowiedzialnej prokreacji. c — obowiązek chrześcijan uczestnictwa w wysiłku ogólnego wychowania. d — bardzo żywe przeświadczenie świeckich chrześcijan, że autorytety nauczycielskie Kościoła powinny tu zająć jasne stanowisko, skupiając uwagę na podstawowych wartościach moralnych i duchowych, a pozostawiając wybór technicznych i naukowych środków realizacji odpowiedzialnego rodzicielstwa rodzicom działającym zgodnie ze swą wiarą chrześcijańską i w oparciu o konsultację lekarską i naukową.* (Oryginał francuski).

2° W części trzeciej mamy słuszne uwagi o potrzebie refleksji teologicznej i duchowości *opartej na głębokiej jedności między tym*

13 Ks. Mario von Galli pisze na ten temat w czasopiśmie jezuitów szwajcarskich „Orientierung" (nr 22, 30 listopada 1967). Komentarz jego utrzymany jest w duchu uwag o. Chenu o roli opinii publicznej w Kościele. Kluczowy fragment przytaczam w wersji oryginalnej: „Welche Bedeutung ist diesen Resolutionen beizumessen? Ich glaube die einer qualifizierten öffentlichen Meinung, genau in dem Sinn, den Pius XII in seiner berühmten diesbezüglichen Rede dargelegt hat, jener öffentlichen Meinung verantwortungsbewusster, am Gemeinwohl zutiefst interessierter Persönlichkeiten, die auch für die Kirche als unerlässlich erklärte, »unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur«. Solche öffentliche Meinung stellt keinen Redetitel dar, doch impliziert sie die schwere Verplichtung der Amtsträger, sie zu beachten und sie nicht mit leichter Hand beiseite zu schieben".

co doczesne i tym co duchowe, między Kościołem i światem, życiem i wiarą. Kościół ma się także zatroszczyć o to, by w jego strukturach mieściło się *...uczestnictwo i demokratyczne przedstawicielstwo środowisk ludowych, które odgrywają główną rolę w rozwoju. Organizacje i struktury mające na celu popieranie rozwoju powinny być odróżnione od tych, których funkcją jest pomoc i okazywanie miłosierdzia.*

TRANSMISJA

Czy ten tekst będzie źródłem natchnienia? Z pewnością nie dla ludzi, którzy już od dawna są głęboko zaangażowani w te sprawy. Jest to typowa deklaracja że „my też" — świeccy katolicy, z pewnym opóźnieniem i idąc w tym za hierarchią a nie wyprzedzając jej, dołączają się do innych chrześcijan i grup laickich, popierając postęp ekonomiczny, walkę z nędzą i zacofaniem, sprawiedliwość społeczną i międzynarodową, rokowania pokojowe itd. Oświadczenia tego rodzaju nie są jednak bezużyteczne. Mogą wiele pomóc tym spośród katolików, którzy żyją w środowiskach, gdzie tego rodzaju idee nie są ogólnie przyjęte. Dobrze jest czuć Kościół powszechny za sobą, gdy na skutek głoszenia tych samych poglądów popadło się w takie czy inne trudności. Z drugiej strony są też ludzie — zwłaszcza wśród duchownych i zakonników — do których znaki czasu, głos świata najprędzej jeszcze dotrzeć może za pośrednictwem jakiegoś kościelnego „przekaźnika" czy „wzmacniacza", transmittera dostosowującego długość fali do ich specyficznej wrażliwości. Kongres Apostolstwa Świeckich może spełnić tę ważną rolę komunikacyjną. Rolę raczej niewidoczną. Tylko socjologowie ze swymi sejsmografami będą mogli wykryć, czy rzeczywiście pod wpływem Kongresu tu i ówdzie wystąpiły jakieś ruchy w noosferze — że coś gdzieś wzbiera tam gdzie dotąd panowała martwota, że jednostki, grupy i organizacje stopniowo zaczynają się wydobywać ze stanu w którym wyłącznym przedmiotem ich uwagi były sprawy własnego małego podwórka.

*

We względnie krótkiej serii notatek nie sposób zamknąć wszystkie kongresowe wrażenia i problemy. Wiele kwestii tu pominięto: na przykład liturgia kongresowa zasługuje na osobne obszerne omówienie. Albo sprawa współpracy duchownych i świeckich, jedności Ludu Bożego, który nie rozpada się przecież na dwie osobne kasty, przeciwnie, pragnie teraz ściślej się zrosnąć, wyraźniej jeszcze niż dotąd być organizmem, w którym jedni są członkami drugich i tak

właśnie interpretują, organizują i przeżywają swe wzajemne stosunki. Także do wielu poruszonych tutaj tematów trzeba będzie niejednokrotnie wracać w najbliższym okresie. Dorobek Kongresu ma teraz stać się własnością wszystkich, spodziewam się więc komentarzy, polemiki z zaprezentowanym tutaj ujęciem, które, jak podkreśliłam na wstępie, ma charakter osobisty.

Tymczasem, na zakończenie tych notatek, pragnę przytoczyć jeszcze modlitwę wiernych ze Mszy św. na zakończenie Kongresu, odprawionej w Bazylice św. Piotra:

Bracia, błagajmy Boga w jednomyślnej modlitwie
— Za Kościół, aby był prawdziwie światłem świata
umacniał wiarę
głosił nadzieję
szerzył miłość
zawsze i wszędzie
te rogamus, audi nos
— za tych co rządzą narodami
niech trwają w ich służbie
oddani i mądrzy
i we wszelkich okolicznościach
niech się okazują ludźmi sprawiedliwości i pokoju
te rogamus, audi nos
— za wszystkich ludzi
aby rozpoznając znaki czasu
odkrywali znaki Ducha
te rogamus, audi nos
— za tych co cierpią na sercu i na ciele
niechże będą uznani pierwszymi spośród nas
te rogamus, audi nos
— każdy z nas w ciszy zanosi swoją prośbę ...
te rogamus audi nos
Panie Boże,
Ty który przez chrzest wprowadziłeś nas w nowe życie,
daj, abyśmy byli wierni Twojej miłości
i w każdym człowieku zdolni byli dostrzec
czynną obecność Twego Ducha

— niech Cię wysławia Świat odrodzony

per Christum Dominum nostrum
AMEN.

Stojąc przy konfesji św. Piotra odczytywali ten tekst lektorzy różnych narodowości, każdy w swym własnym języku. Mnie przypadło w udziale wezwanie trzecie — to o znakach czasu.

Halina Bortnowska

HANS-RUEDI WEBER

PRZEDSMAK RZECZY PRZYSZŁYCH

Przemówienie Hansa-Ruedi Webera, dyrektora Instytutu Ekumenicznego w Bossey, obserwatora-konsultanta Światowej Rady Kościołów na III Światowym Kongresie Apostolstwa Świeckich.

Najpierw chciałbym wyrazić uczucie zdumienia i głębokiej wdzięczności dla Boga z powodu dogłębnej odnowy, jaka rozpoczęła się w waszym Kościele po II Soborze Watykańskim a także dlatego, że my, protestanci i prawosławni, zyskaliśmy nowy obraz waszego Kościoła i nabraliśmy do was zaufania.

Jako drobny przykład tej zmiany niech posłuży fakt, że przed 10 laty, na II Światowym Kongresie siedziałem daleko z tyłu na galerii prasowej, przebrany za dziennikarza, zagubiony, jako jedyny niekatolik, pośród przeszło 2000 rzymskich katolików. Teraz jest nas prawie 100 protestanckich i prawosławnych obserwatorów-konsultantów, oficjalnie zaproszonych przez was i wyznaczonych przez nasze Kościoły, światowe związki wyznaniowe, lub organizacje ekumeniczne. Teraz siedzę pośród was na końcowym zebraniu waszego Kongresu.

My, obserwatorzy-konsultanci czujemy się tym razem całkowicie jak u siebie, do tego stopnia, że zamiast mówić o w a s z y m Kongresie, zaczęśliśmy mówić o n a s z y m. Stało się tak nie tylko dlatego, że zaprosiliście nas tutaj, ale że daliście nam wcześniej możność uczestniczenia w przygotowaniach do tego zebrania na szczeblu międzynarodowym, a nawet — co jest o wiele ważniejsze — na szczeblu narodowym. Niektórzy obserwatorzy przybyli faktycznie jako członkowie waszych delegacji krajowych. Uznaliście nas całkowicie za współuczestników i braci w Chrystusie.

Nasuwają mi się trzy główne wrażenia i mnóstwo pytań.

I. PROGRAM PRZYGOTOWANY PRZEZ ŚWIAT

Przed dziesięciu laty Kongres rozpoczął się łacińską Mszą i przemówieniem waszego Ojca Świętego, Papieża Piusa XII. Przemówienie to było punktem wyjścia gorącej dyskusji na temat stosunków między hierarchią i laikatem, pomiędzy Akcją Katolicką (dużymi literami) a akcją katolicką (małymi literami). Taka wewnętrznokatolicka, organizacyjna dyskusja przesłoniła wspaniałe rzeczy, które powiedziano w czasie Kongresu, na przykład o misji Kościoła, czy o duchowości świeckich.

Tym razem, przez cały czas, począwszy od sesji otwarcia, ale zwłaszcza podczas pamiętnej sesji témoignage w ubiegły czwartek, „radości i nadzieje, zgryzoty i niepokoje ludzi tego stulecia" dostarczały punktu wyjścia i nieustannego tematu dla naszych modlitw, studiów i planów naszego działania jako chrześcijan. Porządek dzienny tego Kongresu został dostarczony przez świat.

II. CHWAŁA LITURGII

Moje drugie główne wrażenie dotyczy liturgicznego życia Kongresu.

Przed dziesięciu laty modlić się z wami było dla mnie rzeczą niemożliwą. Nie tylko dlatego, że nie rozumiałem języka waszego nabożeństwa, ale dlatego, że jako obserwator z zewnątrz czułem się wyłączony z celebrowanych przez księży i biskupów obrzędów religijnych, które zdawały się nie mieć żadnego związku z otaczającym światem i z dyskutowanymi problemami.

Tym razem nic nie wywarło na mnie takiego wrażenia jak nasze nabożeństwo. Świadomie mówię n a s z e nabożeństwo. Wprawdzie ku wielkiemu naszemu żalowi nie mogliśmy uczestniczyć w waszej Komunii, ale jednak mogliśmy wraz z wami radośnie śpiewać pieśni, modlić się i słuchać Pisma Świętego i mogliśmy być modlitwą obecni, gdy przyjmowaliście Ciało i Krew naszego Pana, Jezusa Chrystusa.

Najcenniejszym skarbem, jaki zabieramy z Rzymu do siebie, jest zbiór tekstów liturgicznych. Pouczono nas, jak w nabożeństwie przynosić Bogu nadzieje i niepokoje współczesnego człowieka, jak zyskiwać przebaczenie indywidualnych i społecznych grzechów naszych czasów, i w jaki sposób iść za Słowem Bożym. Mam niepłonną nadzieję, że będziemy korzystali z tych tekstów liturgicznych również w naszych warunkach krajowych i lokalnych i że zyskaliśmy natchnienie i zachętę do tworzenia nowych tekstów odpowiednich do szczególnych warunków naszego życia i do śpiewania nowej pieśni.

III. STUDIUM BIBLIJNE I DOJRZAŁY LAIKAT

Moje trzecie główne wrażenie — tym razem raczej negatywne — dotyczy tego, cośmy mówili o dojrzałym laikacie.

Przed dziesięciu laty już trochę mówiono na ten temat, ale wtedy odniosłem wrażenie, że chodzi o bardzo, bardzo posłusznych i uległych synów i córki.

Tym razem niecierpliwe i postępowe poglądy, wypowiadane w grupach roboczych i na sesjach plenarnych, wprawiły nas, obserwatorów w zdumienie, graniczące ze wstrząsem. Dokąd was prowadzi ta święta niecierpliwość? Skąd czerpiecie kryteria oceny dla waszego zapierającego dech aggiornamento? Moglibyście powiedzieć, że macie teksty Vaticanum II; niektóre z nich noszą rzeczywiście godne uwagi piętno zwiastowania biblijnego. Ojciec Congar wszakże słusznie zauważył, że nie dają one ludowi Bożemu etyki dostosowanej do obecności chrześcijan we współczesnym świecie.

Jako dojrzałemu laikatowi potrzeba nam przede wszystkim rozszerzenia wyobraźni etycznej. W gorączce walki o byt musimy być zdolni do uchwycenia co jest wolą Boga i do natychmiastowego, posłusznego działania. Nie możemy czekać, aż teologowie i stan kapłański wypracują swoje traktaty etyczne i listy pasterskie (nie mówiąc już o tym, że nie mogą oni opracować ich bez pełnego udziału i wkładu laikatu). W jaki sposób można osiągnąć taką bystrość etyczną? Częściowo jest ona owocem duchowości wykształconej przez udział w dramacie liturgicznym. W bardzo dużym stopniu jednak jest ona owocem poważnego studiowania Biblii.

Podczas Kongresu w naszych tekstach liturgicznych czytaliśmy kilka podstawowych fragmentów Starego i Nowego Testamentu; odnosiły się one bezpośrednio do konkretnych tematów programu, który został przez świat przygotowany dla naszego Kongresu. W takim przypadku należy, oczywiście, nie tylko odczytywać te teksty w liturgii, ale także studiować je w małych grupach złożonych z rzymskich katolików, prawosławnych i protestantów, duchownych i świeckich, tych, którzy mają akademickie wykształcenie teologiczne i tych, którzy mają egzystencjalną intuicję teologiczną, wykształconą przez dążenie do posłuszeństwa woli Bożej i do życia łaską Bożą w zawodzie świeckim.

Szkoda, że straciliśmy na Kongresie okazję do takiego zbiorowego studium biblijnego, bo to jest trzecia podstawowa cecha ekumenizmu. Możecie wprawdzie powiedzieć, że nie było na to czasu, ale wszystko zależy od tego, czemu daje się pierwszeństwo. Jestem głęboko przekonany, że studium biblijne ma nieza-

przeczone pierwszeństwo na Kongresie Ludu Bożego. Obawiam się niecierpliwych reform struktur kościelnych, obawiam się, w jaki sposób będzie rozwiązane zaangażowanie chrześcijan w walki tego świata, jeżeli jednocześnie spojrzenie naszej wiary nie będzie wyostrzone zbiorowym studium Pisma Świętego w kontekście dzisiejszego ekumenizmu. Mam więc nadzieję, że w warunkach krajowych i lokalnych naprawimy popełniony błąd, powrócimy do tekstów czytanych w czasie naszych nabożeństw i przestudiujemy je pod kątem widzenia naszego powołania.

IV. KILKA PYTAŃ

Chciałbym teraz wymienić kilka spośród pytań, które przyszłyby niektórym z nas na myśl w ciągu tych dni. Nie ma czasu na coś więcej, jak tylko na to, aby je wymienić.

1. Ten Kongres jest dla większości z nas, uczestników, głębokim przeżyciem ekumenicznym. Nie tyle dlatego, że zarazem z katolikami było trochę niekatolików, ale dlatego, że chrześcijanie z całego zamieszkałego świata dostrzegli dążenia ludzkie, w nabożeństwie przynieśli je przed oblicze Boże i otrzymali od Boga nowe zobowiązanie do świadectwa i służby chrześcijańskiej. To przeżycie ekumeniczne jest o wiele głębsze i szersze od koncepcji watykańskiego Dekretu o Ekumenizmie, *który skoncentrował się wyłącznie na sprawach międzywyznaniowych i zagadnieniach jedności Kościoła. Dlatego pytam: Czy wasza koncepcja ruchu ekumenicznego nie jest zbyt wąska i zbyt jednostronna?*

2. Pod koniec Kongresu wiele mówiliście o tym, że laikat powinien być w odpowiednim stopniu reprezentowany w ciałach zarządzających waszego Kościoła. Słusznie. Mam jednak równocześnie obawy. Takie Rady Świeckich mają tendencję do tworzenia szczególnego rodzaju sklerykalizowanych laików, którzy raczej są przeszkodą, niż pomocą w odnowie Kościoła. Dlatego pytam: Czy nie przywiązujecie zbyt wielkiej wagi do udziału świeckich w sprawach wewnątrzkościelnych? Czy to nie odciąga was od właściwego powołania laików, mianowicie od pełnego udziału w liturgii i od chrześcijańskiej obecności w świecie?

3. Przeżyliśmy w czasie Kongresu rzeczywistość wspólnoty chrztu. Zbliżamy się również coraz bardziej do godnej uwagi zgody w wizji zadań Kościoła. Większość z tego, co o. Tucci napisał w swej świetnej pracy Nowa wizja Kościoła, *która została nam przesłana jako jeden z dokumentów przygotowawczych, oraz większość z tego, czego uczył nas o. Congar o „Naszym powołaniu", dokładnie odpowiada rezultatom, do jakich doszliśmy w ruchu ekumenicznym. Oczywiście, wiele podstawowych spraw jeszcze nas*

dzieli, zwlaszcza jeśli idzie o istotę kapłaństwa hierarchicznego. Byłoby źle, gdybyśmy tych różnic nie dostrzegali, lub nad nimi przechodzili do porządku. Mam jednak pytanie: Czy nie powinniśmy żądać od naszych teologów i przewodników Kościoła, żeby wyciągnęli praktyczne wnioski z postępującej zgodności i z rzeczywistości naszego chrztu? Jakie to ma znaczenie dla wkładu laikatu w formułowanie i naukę naszej wiary? Jakie to ma znaczenie dla takich palących problemów, jak małżeństwa mieszane i wspólne posiłki eucharystyczne?

4. W dyskusjach dotyczących poszczególnych punktów programu przygotowanego przez współczesny świat, my, świeccy i księża, katolicy, prawosławni i protestanci odkryliśmy głęboką solidarność. Żyjemy w tym samym świecie. Przeżywamy tę samą beznadziejność. Dostrzegamy te same kluczowe problemy adresowane do Kościoła. Coraz bardziej przekonujemy się, że mamy tę samą wizję zadań leżących przed Kościołem. Pytam więc: Czy czas katolickich kongresów świeckich nie należy do przeszłości? Czy nie powinny na przyszłość odbywać się kongresy całego Ludu Bożego, złożone z katolików, prawosławnych i protestantów, ze świeckich i, jak wy mówicie, z przedstawicieli stanu kapłańskiego (ministerial priesthood)?

5. Moje ostatnie pytanie kieruję do nas, obserwatorów-konsultantów: Czy Kościoły prawosławne i protestanckie oraz organizacje ekumeniczne, które tutaj reprezentujemy, zechcą i czy są na to przygotowane, aby odpowiedzieć na wielkoduszne zaproszenie tego Kongresu i przyjąć wyciągniętą dłoń? Bardzo się obawiam, że nasze Kościoły i organizacje ani nie są do tego przygotowane, ani nie zechcą tego uczynić. Kończę więc prośbą do was, nasi katoliccy bracia. Impuls jaki stanowi nasze istnienie jako prawosławnych i protestantów oraz nasze doświadczenia ekumeniczne, przypuszczalnie pomogły wam cośkolwiek w odnowie waszego Kościoła. Teraz proszę: miejcie dla nas cierpliwość i pomóżcie nam w naszej odnowie!

Hans-Ruedi Weber

tłum. B. T.

JACEK WOŹNIAKOWSKI

W KWESTII FORMALNEJ

Dla pożytku tych, którzy mają lub mieć będą cokolwiek wspólnego z *managingiem*, z organizowaniem pracy, z psychologią wielkich i małych zgromadzeń — a których mistrzem niedościgłym Parkinson — chcę w związku z III Kongresem Laikatu zapisać parę uwag technicznych, takich jakie się mogły nasuwać, kiedy człowiek obserwował Kongres wycinkowo z perspektywy ciała sterującego: Steering Committee, do którego miałem niewątpliwy zaszczyt i wątpliwą przyjemność należeć. W dodatku z braku lepszego kandydata (bo wszyscy bardziej ode mnie w tych rzeczach wprawni mieli już rozliczne funkcje) wepchnięty zostałem do komitetu redakcyjnego i nawet na stanowisko zaganiacza tego komitetu (tak tłumaczę termin techniczny: *convener*). Komitet nasz miał służyć pomocą naczelnej władzy Kongresu, czyli Steering Committee, w odbiorze zgłaszanych rezolucji, pilnowaniu ich prawomocności, przepuszczaniu ich przez alembik powielań, dyskusji i głosowań (dyskusji, jeśli w jakiejś sprawie było kilka rezolucji: chodziło o to, by ich autorzy porozumieli się ze sobą i skleili jeden tekst; dalej dyskusji, przeredagowań i głosowań przez „ciało prawodawcze" Kongresu, czyli zgromadzenie kierowników delegacji). Mieliśmy też pilnować, by żadne intencje autorów rezolucji nie zostały zaprzepaszczone w owych kolejnych stadiach: klapę bezpieczeństwa stanowiła tu poprawka wniesiona przez kierowników delegacji do regulaminu Kongresu, że mianowicie rezolucje prawomocne (czyli podpisane przez pięć delegacji narodowych lub jedną grupę roboczą, składającą się z pięciu zespołów językowych) mają być ogłoszone w aktach Kongresu nawet wówczas, gdyby je odrzuciło zgromadzenie kierowników delegacji, a także — oczywiście — wówczas, gdyby ich nie zdążyło przedyskutować lub przegłosować.

Z tych nieco nużących wyjaśnień widać już zapewne, dlaczego zaszczytne zajmowanie się tymi sprawami stanowiło przyjemność wątpliwą: koordynować (choćby na odcinku rezolucji, które były na szczęście mniej ważne, niż sprawozdania i konkluzje grup ro-

boczych, a różniły się od nich tym, że zajmowały się dosyć sumarycznie sprawami najbardziej aktualnymi) — otóż koordynować radosną twórczość trzech tysięcy osób, które zjechawszy się na tydzień z całego globu i mówiąc wszystkimi możliwymi i niemożliwymi językami, chcą się wypowiedzieć o wszelkich ważnych i mniej ważnych sprawach świata tego i tamtego — to przecież szaleństwo. Tylko nadzwyczajnej sprawności, lojalności i rzetelnej pracy starej gwardii Steering Committee zawdzięczać należy, że w ogóle nie straciliśmy się w tym wszystkim, demokracja ocalała a teksty okazały się mimo wszystko lepsze, niż wolno się było spodziewać. Może i Duch Święty — wzywany codzienną modlitwą Kongresu — nie całkiem od nas odleciał, co mu się podobno notorycznie zdarza właśnie na oficjalnych katolickich zgromadzeniach. Tak czy owak nam w naszym komitecie redakcyjnym nigdy nie udało się zebrać wszystkich autorów licznych nieraz tekstów na ten sam temat, a syntetyzowanie tych tekstów okazywało się niebywałą czasem sztuką (jeśli się chciało ściśle zrozumieć i respektować wszystkie wyrażone w nich odcienie opinii) w pisemnej (bywało) konsultacji z ludźmi, rozrzuconymi w promieniu dziesięciu kilometrów po całym Rzymie i wciąż bardzo zajętymi. Co gorzej — sam komitet redakcyjny (czterech członków Steering Committee i czterech kierowników delegacji) zebrał się tylko raz w pełnym składzie: na ogół pracowaliśmy na zmiany, jak się dało, zasięgając dorywczo opinii ekspertów (nieocenione usługi oddał nam tutaj ks. prof. Houtart), wycofując teksty z powielaczów w momencie, kiedy napływały nowe na ten sam temat, starając się ustalić, kto właściwie kryje się za kilkoma nieczytelnie nagryzmolonymi podpisami i czy dokument jest jako tako prawomocny, tłumacząc np. z hiszpańskiego na angielski i odwrotnie, łagodząc żale kogoś, kto nie znał żadnego z tych języków, wybiegając w międzyczasie na te z imprez kongresowych, które niezbędnie potrzebowały tego czy innego z nas... Wśród takiej zadziwiającej kałamancji zaczęły mi się wykluwać pewne dumania historiozoficzne, mianowicie o roli przypadku w historii, o pascalowskim nosie Kleopatry i nie mniej pascalowskiej musze: „Nie dziwcie się, że on w tej chwili nie rozumuje, jak należy: mucha brzęczy mu nad uchem".

Zdawać by się bowiem mogło, że istotnie — o ostatecznej redakcji niejednego tekstu, który później analizować będzie wnikliwie prasa i dopatrywać się w nim Bóg wie jakich mądrości, decyduje niejednokrotnie przypadek, błahy przypadek: przewodniczący zgromadzenia szefów delegacji zadrzemał na chwilkę, jak się to nawet Homerowi zdarzało; pewna grupa, nie rozumiejąc dobrze po francusku, głosowała trochę na ślepo; jakiś uparciuch

tak natrętnie szermował swą ideą, aż wreszcie o pół do drugiej nad ranem wszystkich kondycyjnie pokonał; kto inny — człowiek o wielkim autorytecie — źle znosi rzymski klimat... itd., itp. ... Ale kiedy rozważałem to wszystko, uderzyło mnie nagle, że właściwie niewiele rzeczy dzieje się przypadkiem; jeśli przewodniczący zadrzemał, to dlatego, że lata doświadczeń nauczyły go, iż w tym momencie dyskusja do niczego nowego nie doprowadzi; jeśli ktoś w ostatniej chwili wniósł jakąś poprawkę, to (jak okazywało się później) była ona owocem wieloletnich, poważnych jego studiów nad określonymi sprawami, a ci co ją pospiesznie (sądząc z pozoru) przyjęli, odruchowo pojęli jej wagę, ponieważ w ich środowiskach od dawna się te właśnie sprawy dyskutowało; zresztą życie samo nauczyło ich ... itd.

Jednym słowem przypadek w historii ujawnił mi się jako narzędzie rozlicznych uwarunkowań i odetchnąłem z ulgą. Nie znaczy to, że w pracy naszej redakcji, w regulaminie Kongresu i w osobistych sprawnościach różnych ludzi nie można by wprowadzić daleko idących udoskonaleń. Owszem — na przyszłość można i trzeba z różnych potknięć wyciągnąć pouczające wnioski. Ale w świetle rzymskich doświadczeń bliższa mi się stała wspaniała postać Tołstojowskiego Bagrationa. Pamiętacie: „Książę Andrzej uważnie przysłuchiwał się rozmowie księcia Bagrationa z dowódcami oraz wydawanym rozkazom i ku swemu zdziwieniu stwierdził, że właściwie żadnych rozkazów nie wydawano, a książę Bagration stara się tylko stworzyć pozory, jakoby wszystko, co się dzieje z konieczności, przypadkowo lub dzięki decyzji poszczególnych dowódców, działo się wprawdzie nie z jego rozkazu, jednakże zgodnie z jego zamiarami. Książę Andrzej widział, że dzięki taktowi Bagrationa, pomimo przypadkowości zdarzeń i niezależności ich od woli dowódcy, sama obecność księcia zdziałała bardzo wiele..."

*

Z tych historiozoficznych wyżyn zejdźmy teraz do kwestii organizacyjnych, które najbardziej mi się podobały i największą budziły zazdrość. Oczywiście — tak jak w nieco karykaturalnym uproszczeniu mówię o tamtych sprawach przypadku i uwarunkowań, tak też uproszczę dodatnie strony owego *habitusu* ludzi Zachodu do sprawnego zbierania i grupowego działania: nie ma słońca bez cieni: ale dla jasności obrazu nie cieniujmy zbytnio, choćby nawet narażając się przez to (żebyśmy tylko nie mieli większych zmartwień...) na komentarze równie głupie jak te, które czytałem w jakiejś gazecie po moim sprawozdaniu z Kongresu w „Tygodniku Powszechnym".

Zacznijmy od nadzwyczajnego tempa obrad. Z czego ono wynika? Najpierw z tego, że czas to pieniądz: nie wolno go marnować, załatw sprawę i żegnaj. Powtóre — z treningu: życie organizacyjne — obfite poczynając od szkoły średniej, elastyczne i zróżnicowane — działałoby paraliżująco na życie zawodowe czy rodzinne, gdyby było nadmiernie czasochłonne. Po trzecie: założenie przyjmuje się takie, że interlokutor jest inteligentny; dopiero jak się okaże tępy to wywód należy rozciągnąć. U nas inaczej: interlokutor musi z pewnością być matołem i trzeba najprostsze wyrazy powtarzać po kilka razy, albo łobuzem, który będzie łapać za słowa, więc lepiej się ubezpieczyć: w rezultacie, kiedy się okaże inteligentny i uczciwy, zwykle jest za późno, bo dawno śpi z nudów. Ta zasada *préjudice favorable* (u nas *défavorable*) przepaja zresztą cały styl myślenia. „Udowodnij, że nie jesteś wielbłądem", jak mawiał pewien zając do kolegi. Punkt czwarty: dyscyplina. Do Steering Committee należało z górą dwadzieścia osób, zapracowanych: mimo to zbierały się z punktualnością nadzwyczajną, jak na nasze przyzwyczajenia (tam sarkano czasem, że „już minęło pięć minut...") i głos przewodniczącego, dotyczący kwestii formalnych, respektowały w sposób absolutny, niezależnie od tego, czy były dygnitarzami, czy jego przyjaciółmi osobistymi, czy reprezentowały zgoła inne od niego zdanie. Kiedy na przeciwległym końcu długiego stołu dwóch członków Steeringu zaczynało między sobą szeptać, przewodniczący — profesor Sugranyes — łapał się za głowę i mówił spokojnie: *Mon Dieu, on peut devenir fou ici...* Groźba wariacji aż nadto wystarczyła, by rozmówców uciszyć. Pamiętam, że raz postawiłem wniosek, by bardziej zadbać o prasę, która domaga się obfitszych wiadomości z Kongresu i pragnie, by się nią bardziej interesować... Zanim zdołałem dojechać do połowy tego zdania (a miałem jeszcze w zapasie uzasadnienie mego wniosku i rozważenie alternatyw, tudzież krótką apostrofę o ważnej funkcji prasy w ogóle, zaś na takich imprezach jak nasza w szczególe i o psychologii opinii publicznej oraz opłakanych skutkach, jakie z jej niedożywienia informacjami mogłyby ewentualnie wyniknąć, gdyby...) — zanim więc zdołałem rozwinąć pierwsze zdanie (a mówię dosyć szybko) przewodniczący mi przerwał: „Dziękuję, rozumiemy o co chodzi, z pewnością wszyscy uznajemy słuszność tego wniosku, proszę sekretarza by zawiadomił biuro prasy, że co dzień w czasie ostatnich trzydziestu minut porannego urzędowania prezydium, jesteśmy do dyspozycji dziennikarzy, gotowi odpowiadać na wszelkie pytania. Czy zgadzacie się Państwo?" Wszyscy podnieśli rękę, rzecz była załatwiona. Podobnie walczył z czasem przewodniczący zgromadzenia kierowników delegacji, Romeo Maione (jak sama nazwa wskazuje Ka-

nadyjczyk, sekretarz tamtejszych robotniczych związków zawodowych). „Proponuję — powiedział raz — żeby każdą wnioskowaną poprawkę dyskutować (jeśli dyskusja okaże się potrzebna) najwyżej dwanaście minut: dwie osoby wypowiadają się za, dwie przeciw, każda najwyżej po trzy minuty: chyba nam to wystarczy, żeby zrozumieć pro i contra?" A kiedy zgromadzenie tę procedurę natychmiast przyjęło i wpłynęła pierwsza poprawka: „Kto za?" spytał Maione. Podniosło się z piętnaście rąk. „Będzie mówić Pan i Pan — pokazał na chybił trafił Maione. — Kto przeciw?" Powtórzyło się to samo. Dyskusja trwała nie dwanaście, ale sześć minut, była ostra i rzeczowa, wyczyściła dany punkt. Dwa razy tylko w czasie całego Kongresu widziałem, że ktoś przekroczył wyznaczony czas i mówił dalej, mimo uwagi przewodniczącego — oba razy były to kobiety: raz starsza emigrantka rumuńska, raz pełna ognia delegatka z Ameryki Łacińskiej. W obu wypadkach ich zachowanie wzbudziło niedowierzającą radość zgromadzenia, jak wobec dziwnego fenomenu natury.

Do tempa przyczyniła się oczywiście aparatura techniczna. Na Kongresie sarkano na zbyt szczupłą ilość tłumaczy, którzy opuszczali swoje budki już o dwunastej w nocy, na niedobrą istotnie rzymską komunikację, na brak xeroxów do fotokopiowania tekstów itd. Ale ja wciąż nie umiałem dostosować postępowania naszego zespołu redakcyjnego do faktu, że w tymże biurowym budynku, gdzie oddano nam do dyspozycji dwa pokoiki (były to lokale jakichś włoskich organizacji katolickich), o piętro wyżej stało w korytarzu kilka powielaczy, gotowych do działania, i siedziało za maszynami sporo wielojęzycznych panienek: każdy tekst można było powielić w przeciągu kilku czy kilkunastu minut, rozdać stu czy dwustu osobom, omówić, poprawić, znów powielić — żadnego problemu. „Co za staroświeckie metody!" — mówili Amerykanie. Hm.

Równie ważna jak technika jest zaprawa ludzi do pewnych form współdziałania. Takie momenty, jak wybory (i połączone z tym kwestie kwalifikacji oraz uprawnień elektów i elektorów, kwestie techniki wybierania itd.) rozwiązywane były z automatyzmem chwilami zadziwiającym: patrząc na to z boku, miałem niekiedy wrażenie, że ci ludzie porozumiewają się z sobą jakimś skrótowym szyfrem, który tylko w części rozumiem. A nie byli to wcale fachowcy od *managingu* — przeciwnie — delegacje składały się w ogromnej mierze z całkiem zwyczajnych zjadaczy chleba, reprezentujących najróżniejsze zawody.

Na koniec — jeden drobiazg: widziałem na własne oczy, o jakich porach ci ludzie (niekiedy tacy, którzy zenit życia już minęli) szli spać i kiedy wstawali. Jeśli ktoś po wytężającym dniu mógł

spać pięć godzin, uważał, że ma szczęście. Tak było noc po nocy. Ale nie słyszałem, by ktoś narzekał (jeden wypadek znużenia nieco demonstracyjnego został natychmiast zauważony jako swego rodzaju hobby). Spotykając się przy pierwszym śniadaniu, członkowie Steeringu witali się równie wesoło, jakby wracali z wakacji.

Myślę, że wiele spośród naszkicowanych tu zjawisk, to szkoła parlamentaryzmu angielskiego, przepuszczona oczywiście przez najrozmaitsze — czasem zabawnie deformujące oryginał — filtry narodowych tradycji. Jednakże w tej dziedzinie Anglia nadal jest wzorem. Zauważyłem to już kiedyś w Harvardzie — jak Anglicy umieją technicznie zapanować w publicznej dyskusji; dowiedziałem się prócz tego, że co roku odbywają się turnieje dyskusyjne między Harvardem a Oxfordem i nieodmiennie — z miażdżącą przewagą — wygrywa Oxford, poniekąd niezależnie od merytorycznego przygotowania dyskutantów. Widziałem też na różnych innych spotkaniach międzynarodowych, jak organizacyjnie górują często Holendrzy, a w prowadzeniu debat — Anglicy. I w Rzymie również, kiedy podczas obrad kierowników delegacji odzywał się z sali płaski angielski głos: *Mr. Chairman*! — widziało się okiem duszy jegomościa w peruce, tkwiącego nieruchomo, lecz jakże skutecznie, w głębi Izby i słyszało się głosy z ław poselskich: *Mr. Speaker*! Wszystkie inne — amerykańskie, afrykańskie, azjatyckie głosy, które podnosiły się w różnych chwilach, z owym sakramentalnym (najrozmaiciej akcentowanym) *Mr Chairman*! *Point of order, please*! W kwestii formalnej! — były jakby parafrazą tamtego wyspiarskiego głosu i tamtej tradycji, tyloma wiekami szlifowanej. Nieprzydatnej — mówią niektórzy — w czasach, kiedy Wielka Brytania traci coraz szybciej swoje znaczenie, a demokracja parlamentarna nie zdaje egzaminu... Być może, nie znam się, tylko ciekaw jestem, kto właściwie ten egzamin zdaje? A po wtóre, jeśli nawet demokracja parlamentarna istotnie przegrywa, to piękny wynalazek, jakim jest parlament, przydatny bywa gdzie indziej — jako pewien wzór zespołowego porozumiewania się, kulturalnego sporu, sensownego i jawnego kompromisu, nawet konwenansu, który ileż między ludźmi potrafi ułatwić, w końcu nawet — uprościć, bo rzeczy nieważne schodzą na drugi plan (załatwione zostają automatycznie) wobec rzeczy istotnych. Ja tu o samych nieważnych opowiadam, bo na Kongresie nie chodziło przecież o *managing*, tylko o laikat w świecie współczesnym. Ale wszystko składa się — mówiąc językiem tomistów — z formy (czyli treści) i materii (czyli formy). Innych bytów na tym świecie nie ma.

Jacek Woźniakowski

Ks. ALFONS SKOWRONEK

SOBOROWA PROMOCJA ŚWIECKICH W KOŚCIELE

Mimo iż w literaturze międzywojennej teologia świeckich należała raczej do tematów zaniedbanych, w roku 1957 możliwe było skompletowanie wykazu około dwu tysięcy artykułów i rozpraw traktujących o apostolacie świeckich w Kościele [1]. Okazją do tych publikacji był problem Akcji Katolickiej i tzw. powszechnego kapłaństwa wiernych. Niemniej poświęcenie świeckim przez Sobór Watykański II aż kilku rozdziałów w centralnym dokumencie, jaki stanowi Konstytucja *O Kościele*, jest wydarzeniem bez precedensu w historii Kościoła. Za „świeckie" uważać bowiem należy co najmniej trzy rozdziały *Lumen gentium*: czwarty o świeckich, piąty o powszechnym powołaniu do świętości oraz — i ten może przede wszystkim — teologicznie najbardziej pogłębiony rozdział drugi traktujący o Ludzie Bożym i stanowiący Wielką Kartę świeckich w Kościele. Łącznie i na tle Konstytucji *O Kościele* czytać należy Konstytucję *Gaudium et Spes*, ów imponujący manifest skierowany właściwie w całości do świeckich. Pominąć przy tym nie sposób dekretu w samym swym tytule zaadresowanego do świeckich i poświęconego ich apostolatowi. Trudno zresztą wszystko wymienić: Sobór nie traci świeckich z oczu chyba w żadnym z pozostałych kilkunastu dokumentów.

Nowe odkrycie świeckich w Kościele miało w sobie coś z olśniewającej rewelacji. Znalezienie tego skarbu było tak radośnie szokujące, iż w pierwszej chwili wprawiało w zakłopotanie, nie wiadomo było, co z nim począć. A może by go jeszcze na pewien (nieokreślony) czas zakopać?! Dziś, w dwa lata po *Vaticanum II*, atmosfera gorących dyskusji nieco opadła, problematyka okrzepła. Zwołany w listopadzie ub. roku III Kongres Apostolstwa Świeckich uważa się tu i ówdzie za ostatnie zgromadzenie tego typu. W przyszłości obrady miałyby być prowadzone przy wspólnym

---

1 *L'Apostolato dei Laici, Bibliografia sistematica*, Milano 1957.

stole, za którym zasiadaliby razem świeccy i duchowni. Co bynajmniej nie oznaczałoby powrotu do jakiejś „dyskryminacji świeckich" — wręcz przeciwnie.

I. ŹRÓDŁA WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII LAIKATU

1. ODNOWIENIE EKLEZJOLOGII

Doszukując się źródeł nie notowanego dotąd zainteresowania problemem świeckich w Kościele wskazać w pierwszym rzędzie należy na fakt, że rozwój teologii laikatu idzie w parze z odrodzeniem nauki o Kościele. Nie ma teologii laikatu bez teologii Kościoła. Można rzecz odwrócić i powiedzieć, iż teologia świeckich znajduje się w stosunku wprost proporcjonalnym do eklezjologii. Problem świeckich to problem Kościoła. W okresach, gdy Kościół rozważano jako społeczność hierarchicznoprawną (u której podłoża tkwiło zbyt abstrakcyjne pojęcie społeczności), świeccy stanowili, rzec można, osad pozostały w retorcie w wyniku procesu destylacji takich „substancji" jak papież, biskup, ksiądz, zakonnik i zakonnica. Tu należy doszukiwać się genezy wszystkich aż po nasze czasy negatywnych definicji świeckich określanych jako nie-duchownych. Świecki był to zatem ktoś nie posiadający ani święceń, ani jurysdykcji, ani władzy nauczania w Kościele. Różnicę gatunkową tej definicji stanowiła nieobecność świeckich w Kościele. Taką definicję przez absencję (czy raczej brak definicji) znaleźć można w obowiązującym do tej pory *Kodeksie Prawa Kanonicznego*.

Na przestrzeni swej historii Kościół ujawniał mniej lub bardziej wyraźnie zasadniczo strukturę klerokratyczną. Strukturę tę modelował następujący schemat: kapłan jako „agent" (*actio*), świecki jako „pacjent" (*passio*). Po jednej stronie wszelka inicjatywa działania, po drugiej prawo do biernego posłuchu. Świecki to osoba nie mająca uprawnień właściwych kapłaństwu hierarchicznemu.

Określenie świeckich przez Konstytucję *O Kościele* zawiera również i tę negatywną delimitację, w tym samym jednak zdaniu (w większej jego części) uwypukla Konstytucja pozytywnie status świeckich: „Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan, nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni poprzez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, proroczego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie" (nr 31).

Określenie to kryje w sobie następujące pozytywne elementy konstytuujące świeckich w Kościele: 1. mocą przyjętego chrztu stają się oni członkami Ciała Chrystusowego i Ludu Bożego; 2. dzięki tej inkorporacji uczestniczą w Chrystusowym urzędzie kapłańskim, proroczym i królewskim; 3. obowiązani są tkwić w świecie i pełnić służbę dla świata [2].

2. POGŁĘBIENIE NAUKI O DUCHU ŚWIĘTYM

Drugim obok eklezjologii czynnikiem, który wpłynął na rozbudzenie zainteresowań problemem świeckich w Kościele, jest pogłębienie nauki o Duchu Św. I ten paralelizm nie jest przypadkowy. Kwestii tej warto poświęcić więcej uwagi.

Zagadnienie świeckich wiąże się nierozerwalnie z Duchem Św. To Duch Św. powołuje świeckich do służby w Kościele i w świecie i wyposaża ich w niezbędne do tych zadań kwalifikacje. Dane biblijne umożliwiają gruntowną podbudowę wymienionego prawa paralelizmu. Najpierw mocno należy zaakcentować prawdę, iż nie ma członkostwa w Ludzie Bożym bez uczestnictwa i wspólnoty z Duchem Św. Zaszeregowanie w Lud Boży jest konsekwencją łączności z Duchem Św. (2 Kor 13, 13). „Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra" (1 Kor 12, 7). Znaczy to, że działanie Ducha Świętego można rozpoznać we wszystkich, których On zamieszkuje. Świeccy stanowią manifestację, są transparentem Ducha Św. w świecie. Nie mający Ducha Św. nie byłby już więcej członkiem Ludu Bożego, utrata Ducha byłaby równoznaczna z zaprzepaszczeniem życia wiecznego (1 Kor 5). Świeccy są natomiast członkami Chrystusa (6, 15), świątynią Ducha Św. (6, 19). „Ten zaś, kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym Duchem" (6, 17). Są wobec tego świeccy ludźmi stanowiącymi z Panem jednego Ducha. Wszyscy oni „zostali napojeni jednym Duchem" (1 Kor 12, 13).

W związku z rozwojem pneumatologii należy liczyć (i bardzo sobie tego życzyć), że nastąpi odrodzenie i pogłębienie teologii bierzmowania jako sakramentu Ducha Św. Już sam chrzest wszczepia chrześcijanina w Ducha Św., mocą którego ochrzczony może składać Ojcu synowski kult. Działanie Ducha Św. pozostaje tu jednak misją niewidzialną; elementem w chrzcie widzialnym jest misterium Paschy, śmierć grzechowi. Przy bierzmowaniu momentem widzialnym jest natomiast misterium Zesłania Ducha Św., fakt upełnomocnienia przez Ducha Św. w Chrystusie. Pierw-

[2] Por. F. Klostermann *Hat uns das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien Neues gebracht?* W: *Die Autorität der Freiheit*, hrsg. v. J. Chr. Hampe, München 1967, II, 74.

szą i główną właściwość charakteru sakramentalnego bierzmowania stanowi zatem nadanie pełnej mocy posłannictwom wynikającym z charakteru sakramentalnego chrztu, gdyż ochrzczonemu brak jeszcze pełnej siły mesjanicznej. Wśród całego zespołu nowych orientacji aktywizowanych przez bierzmowanie miejsce naczelne zajmuje zatem funkcja uczestniczenia w misji Kościoła otrzymanej od Chrystusa a skierowanej do niesienia wszystkim ludziom prawdy i zbawienia. Istota bierzmowania nie jest więc defensywna, nie stanowi jej także mniej odpowiednie dla wyrażenia świętości Kościoła pojęcie ofensywy. Chodzi o osobisty, aktywny, płynący z poczucia posiadania pełnomocnej osobowości kościelnej udział w budowaniu jednego Ciała Mistycznego. Poświadczanie wiary przez bierzmowanego w słowie i w czynie stanowi zawsze z natury swej wyznanie wiary całego Kościoła. Bierzmowanie jest nie tylko czynnikiem powodującym nadprzyrodzoną dojrzałość. Kto przyjął ten sakrament, zobowiązał się tym samym do czynnego udziału w odkupieńczym dziele Kościoła; bierzmowanie jest rozbudzeniem i wyzwoleniem kościelno-twórczych sił samego Kościoła.

Ten punkt widzenia ustawia we właściwym świetle rolę szafarza sakramentu bierzmowania. Rezerwacja tej funkcji dla biskupa związana jest przede wszystkim z faktem, że bierzmowanie będąc dopełnieniem inicjacji dokonanej przez chrzest jest tym samym sakramentem głoszenia światu zbawczego słowa prawdy. Wypada zatem, ażeby w tę istotną dla Kościoła misję wprowadzał chrześcijanina najwyższy urzędowy przedstawiciel tej społeczności.

O dynamizmie świeckich w Kościele mówi nam także udział tej części Ludu Bożego w charyzmatach. *Mały słownik teologiczny* K. Rahnera i H. Vorgrimlera tak określa charyzmaty: Są to „te oddziaływania Ducha Bożego na poszczególnego wierzącego, których człowiek nigdy nie może na Bogu wymusić. Urzędowe organy Kościoła nie są w stanie ich przewidzieć. Są one nie do osiągnięcia przez szafarstwo sakramentów a mimo to zawsze i wszędzie można je wyczuć, ponieważ — podobnie jak urząd i sakramenty — należą do koniecznej i trwałej istoty Kościoła"[3]. Charyzmaty zorientowane są jednoznacznie ku zamanifestowaniu Kościoła w świecie jako świętego Ludu Bożego uzupełniając w ten sposób hierarchiczny urząd we właściwych jemu zadaniach.

---

[3] „... jene Einwirkungen des Geistes Gottes auf den einzelnen Glaubenden, die vom Menschen her niemals erzwingbar, von den amtlichen Organen der Kirche nicht vorhersehbar, durch die Setzung der Sakramente nicht erreichbar und dennoch immer und überall vermutbar sind, weil sie — wie Amt und Sakramente — zum notwendigen und dauernden Wesen der Kirche gehören". K. Rahner - H. Vorgrimler *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg Br. 1964, 62.

Protestancki teolog, E. Käsemann, rozumie przez charyzmat „indywiduację łaski (*charis*)", czyli dostosowanie jej do osobowości danego chrześcijanina. Indywiduacja ta orzeka o dwu faktach: charyzmat jest uczestnictwem w Duchu Św. stanowiąc zarazem szczegółową konkretyzację powołania świeckich w Kościele. „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem..., abyście ogłaszali dobroć" (1 P 2, 9). Tę wypowiedź listu św. Piotra interpretować należy jako techniczny termin publicznego wyznawania, do jakiego mocą łaski Bożej czuje się zobowiązany człowiek uzdrowiony, ocalony lub ten, któremu darowano winę. Jest to zatem epifania, publiczna manifestacja odpowiedzi na dobrodziejstwa, jakich człowiek doznał od Boga. Św. Piotr ma tu zatem na myśli działalność urzędową chrześcijanina świeckiego, wywiązywanie się z określonej misji wobec świata. Z prawa Bożego posługuje się tu świecki charyzmatem głoszenia słowa Bożego. Świecki, który usiłowałby uchylać się od tego zadania, byłby nie-świeckim, już-nie-świeckim albo jeszcze-nie-świeckim [4].

II. KAPŁAŃSTWO WSPÓLNE

Uwagi dotychczasowe mają jednak sens tylko wtedy, o ile związe się je ściśle z prawdą o kapłaństwie wspólnym. Przed bliższym rozpatrzeniem tego zagadnienia słowo o rzeczy na pierwszy rzut oka niepozornej.

Sobór mówi stale o kapłaństwie w s p ó l n y m (nie powszechnym) zestawiając je z kapłaństwem służby, czyli hierarchicznym. Należy żałować, iż polski przekład Konstytucji *Lumen gentium* zrezygnował w tym miejscu z tłumaczenia, a poszedł na niedokładną parafrazę oddając łacińskie *sacerdotium commune* przez „kapłaństwo powszechne" [5]. Niedopatrzenie tym większe, skoro w auli soborowej — w dyskusji nad określeniem kapłaństwa niehierarchicznego — zdecydowanie przeciwstawiono się przymiotnikowi „powszechne"; przymiotnik ten orzekałby bowiem o tym, iż kapłaństwo wiernych obejmuje w s z y s t k o (*universa*) [6]. Warto tu zwrócić uwagę na subtelny a znaczący odcień tych dwu ter-

[4] Por. R. Bohren *Die Laienfrage als Frage nach der Predigt*, W: *Die Autorität der Freiheit*, II, 93 n.

[5] „Znak" 17 (1965), 10. Przekłady francuski, hiszpański i niemiecki pozostają w tym punkcie wierne tekstowi łacińskiemu: „sacerdoce commun" (Por. *Concile oecuménique Vatican II, Constitutions, décrets. déclarations, messages*, Paris 1967, 29); „el sacerdocio común" (Por. *La Iglesia del Vaticano II*, wyd. G. Baraúna, Barcelona 1965, I, 19); „das gemeinsame Priestertum" (Por. *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg Br. 1966, I, 183).

[6] Por. A. Grillmeier, Komentarz do II rozdziału Konstytucji *O Kościele*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil*, I, 181.

minów — „powszechne" i „wspólne": kapłaństwo wiernych pozostaje oczywiście w pewnym sensie powszechnym, ale podstawę tej powszechności stanowi fakt, iż jest ono wspólne, tzn. że uczestnictwa w kapłaństwie wspólnym nie traci się po przyjęciu kapłaństwa święceń. Kapłaństwo, do którego konsekruje chrzest i bierzmowanie, na zawsze pozostaje wspólnym dobrem kapłanów świeckich i kapłanów hierarchicznych [7].

Rozbudzenie się wśród świeckich świadomej odpowiedzialności za losy Kościoła w dzisiejszym świecie, ów proces roztajania zamrożonego Ludu Bożego wyrasta więc z tej zasadniczej podstawy, iż mocą chrztu i bierzmowania wszyscy wierni stają się podmiotami kapłaństwa wspólnego, wszyscy są kapłanami. Wymowny pod tym względem jest sam układ Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* traktującej w pierwszym rzędzie o kapłaństwie wszystkich chrześcijan (drugi rozdział o Ludzie Bożym), by dopiero po rozwinięciu tego tematu przejść do nauki o kapłaństwie hierarchicznym stojącym na usługach społeczności kościelnej świeckich (rozdział trzeci). Ten sposób podejścia nasuwa myśl, iż teologiczne pojęcie hierarchii nie polega na wyobrażeniu, jakoby była ona organizmem usytuowanym obok Ludu Bożego, którego członkowie są podmiotami kapłaństwa wspólnego. Kapłaństwo urzędowe, hierarchiczne czy ministerialne związane jest wewnętrznie z Ludem Bożym, stanowi jego wewnętrzną funkcję. Z tego to powodu rację egzystencji człowieka, który jest kapłanem stanowi jego powołanie będące konsekwencją przyjętego chrztu. Konkretyzacją tego powołania są funkcje związane z powierzonym danemu człowiekowi urzędem hierarchicznym. W ramach i w głębi tego podstawowego powołania płynącego z chrztu kapłaństwo hierarchiczne zyskuje swój specyficzny profil w służbie na rzecz społeczności świeckich. „Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich" (KK, nr 32).

Można zatem powiedzieć, iż: 1. kapłaństwo hierarchiczne zrozumiałe jest tylko w swym przyporządkowaniu służbie Ludu Bo-

---

[7] Nowość i głębia pojęcia kapłaństwa w s p ó l n e g o ukażą się w ostrzejszym świetle, jeżeli zwrócić uwagę na dawniejsze określenia kapłaństwa wiernych: „mistyczne" (św. Tomasz), „osobiste" i „prywatne" (T. Netter), „wewnętrzne" (*Katechizm Soboru Trydenckiego*), „metaforyczne" (kard. St. Hozjusz), „duchowe", „alegoryczne", „niewłaściwe", „w znaczeniu szerszym, zaczątkowym", „królewskie", „świętości" i i. Por. o. B. Przybylski, *Kapłaństwo wiernych*, W: *Współczesna myśl teologiczna*, red. ks. M. Finke, Poznań 1964, 402.

żego [8] i 2. fakt przynależności do hierarchii (stanowią ją: biskupi, kapłani i diakoni) nie kasuje i nie zwalnia z działalności właściwej całej chrześcijańskiej wspólnocie [9].

Po tym zwięzłym przeciwstawieniu sobie, a raczej zharmonizowaniu obydwu rodzajów kapłaństwa postąpić należy krok dalej i nakreślić zakres powinności związanych z kapłaństwem wspólnym, pamiętając, że nosiciele kapłaństwa święceń mają służyć podmiotom kapłaństwa wspólnego.

Kapłaństwo wspólne jest faktem dostatecznie udokumentowanym w Piśmie św. Sobór Watykański II przedstawił poszerzony wykład tej nauki nie wdając się w żadną dyskusję z opiniami teologów w tej kwestii [10]. Jedno jest jasne: że Kościół cały jest organizmem czy społecznością kapłańską; że to kapłaństwo wspólne jest różne od hierarchicznego i to ze swej istoty; że Sobór nie chciał określać go jako „metaforyczne" oraz, że kapłaństwo wspólne sprawowane jest zarówno w ramach obrzędowości liturgicznej jak i całego życia chrześcijańskiego [11].

Należy jednak bliżej sprecyzować tę kapłańską właściwość życia chrześcijańskiego. Najpierw uświadomić sobie trzeba fakt, iż cała chrześcijańska działalność kapłańska wywodzi się jako ze swego jednego źródła z Chrystusa, najwyższego i wiecznego Kapłana. Kapłaństwa Chrystusowego nie wolno pojmować jako wielkości, która przeminęła, a obecnie kontynuowana jest przez innych kapłanów. Wyobrażenie takie byłoby nie do pogodzenia z Listem do Hebrajczyków: „I tamtych wprawdzie wielu było kapłanami, gdyż śmierć nie zezwalała im trwać. Ten zaś, ponieważ trwa na wieki, ma kapłaństwo nieprzemijające. Przeto i zbawiać może całkowicie tych, którzy przezeń zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawić za nimi" (7, 23—25). Wymowa tego tekstu, podkreślającego jedyność kapłaństwa Chrystusa, jest tak silna, iż nie brakowało autorów niekatolickich interpretujących to miejsce w sensie wykluczającym istnienie kapłaństwa specyficznego czyli hierarchicznego w Nowym Testamencie [12].

---

[8] „Urząd zaś ten, który Pan powierzył pasterzom ludu swego, jest prawdziwą służbą, wymownie nazwaną w Piśmie św., *diakonia*, czyli posługiwaniem" (KK, nr 24; por. także nry 18, 20, 27, 28, 29, 32).

[9] Czytelnika niech mi wolno będzie odesłać do głębokich na ten temat przemyśleń K. Rahnera w jego tomie V *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1962, 346 nn. Wydaje się, iż obok kapłana bez reszty oddającego się swym funkcjom ministerialnym pojawi się w większej mierze typ kapłana oddanego naukom ścisłym, kapłana, którego nawet podstawą utrzymania stanie się wykonywanie zawodu świeckiego.

[10] Por. Congar *Jalones para una teologia del laicado*, Barcelona 3 1965, 179—321.

[11] KK, nr 10, 11.

[12] Por. J. Lécuyer *Le sacerdoce dans le Mystère du Christ*, Paris 1957, 186.

Na czym polega kapłaństwo Chrystusa? Ramy tego szkicu nie pozwalają na wyczerpanie całego bogactwa danych biblijnych oświetlających to zagadnienie. Trzeba najpierw stwierdzić, iż dzięki swej ofierze, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezus podporządkował Ojcu w sposób synowski przyjęte przez Słowo człowieczeństwo. W człowieczeństwie Chrystusa „zrekapitulowana" została — jak mówi język teologii — cała ludzkość. Nasze zbawienie nie jest niczym innym jak właśnie funkcją Chrystusowego kapłaństwa zmierzającego do poddania Ojcu całej ludzkości.

Kapłaństwa Chrystusowego nie może zatem nikt „odziedziczyć" czy przejąć w „sukcesji". Chrystus jest jedynym prawdziwym kapłanem; kapłaństwo Jego zawsze wywiera swą skuteczność. Można mówić o następcach apostołów, ale nie o następcach Chrystusa w kapłaństwie. Z tą nauką o kapłaństwie Chrystusa stoi i upada katolicka teologia sakramentalna. Cała konceptualizacja ludzkiego szafarza i znaku sakramentalnego w kategoriach „narzędzi" działających mocą przyczyny głównej zakłada to, cośmy powiedzieli na temat jedynego kapłaństwa Chrystusa [13]. Chrystianizm nie jest religią wspomnień i pamiątek, lecz rzeczywistością uobecniającą się w czynach zbawczych.

Uwagi te pozwalają zrozumieć nacisk, z jakim autor Listu do Hebrajczyków uwypukla niebiański, czyli wiekuisty charakter kapłaństwa Chrystusa. W doskonałym współbrzmieniu pozostaje z tym wyżej przytoczonym tekstem następujący kierunek myśli św. Pawła: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe" (Rz 12, 1—2) [14]. W tekście tym podkreśla Apostoł różne czynniki: 1. życie chrześcijańskie jako ofiarę, jako tę ofiarę, która jest Bogu miła; 2. ofiara ta stanowi element konstytutywny kultu Bożego (*latreia logikē* — kult rozumny, duchowy); 3. celem tej ofiary jest odnowienie ducha, czyli chodzi o sposób osądzania wszelkiej rzeczywistości miarą Chrystusowego widzenia rzeczy; 4. odnowienie to ma być nie tylko odnowieniem umysłu, nową postawą myślową, lecz zorientowane jest ku przylgnięciu woli do Boga.

---

13 KK, nr 21: „W osobach biskupów, których pomocnikami są kapłani, obecny jest wśród wiernych Pan Jezus Chrystus, Kapłan Najwyższy". Por. także *Konstytucję o Liturgii* nr 7 i Dekret *Presbyterorum Ordinis*, nr 5.

14 Por. także Fil 2, 17; 3, 3; 4, 18; Hbr 9, 14; 12, 28; Jk 1, 26 n.

W oparciu o powyższe wyjaśnienia sformułować należy następujące twierdzenie: Jedyne, wieczne i prawdziwe kapłaństwo Chrystusa, zawsze działające, stanowi podstawową rzeczywistość wszelkiego kapłaństwa w Kościele. Innymi słowy — każde kapłaństwo kościelne jest aktualizacją kapłaństwa Chrystusa, w sposób bezpośredni zależy od Niego [15]. Uderzający jest sposób wyrażania się Konstytucji *O Kościele*, która stale wiąże obydwa rodzaje kapłaństwa — wspólne i hierarchiczne — z kapłaństwem Chrystusa [16]. Ograniczmy się do słów z rozdziału o świeckich: „Tym bowiem, których wiąże ściśle z zyciem i posłannictwem swoim, daje również udział w swej funkcji kapłańskiej (*munus sacerdotale*), dla sprawowania kultu duchowego, aby Bóg był wielbiony, a ludzie zbawiani" (nr 34).

Vaticanum II naucza jednak, iż cała działalność Kościoła znajduje swój punkt szczytowy w świętej Liturgii [17]. Obrzędowość liturgiczna nie może być pojmowana jako ornamentacja czy pedagogika mająca chrześcijan wdrażać w misterium wiary. Elementy estetyczne i wychowawcze w Liturgii mają swe znaczenie i są konieczne, skoro Liturgia jest czynnością w pełni ludzką. O istocie Liturgii decyduje jednak uobecnianie Chrystusa i Jego czynu zbawczego, z którą to funkcją nie może się równać żadna inna aktywność Kościoła [18]. W ramach Liturgii miejsce najważniejsze zajmuje Eucharystia [19]. Zjednoczenie z Chrystusem osiąga tu najwyższe szczyty swego realizmu.

Należy jednak zapobiegać niebezpiecznej jednostronności. Powierzchowna refleksja na temat sprawczości Liturgii sakramentalnej (sprawczości zwanej technicznie *ex opere operato*, czyli mocą samego spełnionego aktu) łatwo sprowadzić może do fatalnej dwutorowości: życia chrześcijańskiego i zaangażowania w Liturgię. Gorliwi koryfeusze odnowy liturgicznej byliby w wielkim błędzie, gdyby uważali, iż celebrowanie Mszy św. twarzą do ludu i rzutnik dyskretnie podsuwający wiernym pod oczy teksty recytacji i śpiewów już rozwiązuje cały problem posoborowego wychowania do Liturgii. Jest tymczasem tak, że Liturgia zakłada życie, a życie wymaga Liturgii jako swego uwieńczenia. Zwraca na to uwagę Sobór, że „Liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła" [20]. Czynności liturgiczne zakładają

15 KK, nr 10.
16 KK, nry 10, 21, 28, 34; *Presbyterorum Ordinis*, nr 2.
17 *Konst. o Lit.*, nr 10.
18 Tamże, nr 7.
19 KK, nr 26; *Presb. Ord.*, nr 5, 6.
20 *Konst. o Lit.*, nr 9.

ewangelizację i ofiarę życia. Chrystianizm nie jest ani rytualizmem ani systemem przepisów etycznych. Liturgia i życie to dwie wielkości wzajemnie uzupełniające się.

Jest rzeczą niemożliwą, by Liturgia była pozbawiona swej treści, gdyż najpierw kryje w sobie ofiarę Chrystusa, a po wtóre Duch Św. stale podtrzymuje w Kościele ofiarniczy czyn zanoszony Ojcu. Skoro zatem Liturgia jest najpierw czynnością Kościoła, a dopiero wtórnie uroczystością obchodzoną przez zgromadzoną w świątyni społeczność, zawsze posiada ona swą rzeczywistą autentyczność. Nie ulega jednak wątpliwości, że dla takiego czy innego chrześcijanina, który „słucha" albo „odprawia" (celowo używam tych wyrażeń) Mszę św., sakrament ten nie będzie sakramentem jego własnej ofiary. Można powiedzieć, iż w stosunku do niego Liturgia ulega frustracji, będzie znakiem pustym, nie mającym dla takiego wiernego nic do oznaczenia, znakiem czysto nominalistycznym. Nie będzie gestem o s o b o w y m. Ograniczanie się do wypełniania obowiązku niedzielnego mało ma wspólnego z istotą Liturgii Kościoła i realizowaniem naszego wcielenia w Chrystusa wyrażającym się w tej Liturgii. Nie należy więc rozróżniać między funkcją kapłaństwa wspólnego przejawiającą się w czynności liturgicznej a poczynaniami zmierzającymi do świętości życia. W rzeczywistości obydwa te aspekty stanowią jedność, w ramach której Liturgia przedstawia system sakramentalny, poprzez który uobecnia się w sposób tajemniczy, niedoskonały i zaczątkowy to, co zyska swą rzeczywistość pełną i ostateczną w Paruzji; wtedy to ustąpią znaki właściwe okresowi stałego napięcia między „już" i „jeszcze nie", znaki tak nierozerwalnie związane z sytuacją pielgrzymowania Ludu Bożego do Królestwa Bożego.

Byłaby również błędna taka interpretacja kapłaństwa wspólnego, która redukowałaby całą aktywność wiernych do osobistych i indywidualnych kontaktów z Bogiem. Społeczny charakter całej ekonomii zbawienia zarysowany jest w Piśmie św. w wyraźnych konturach. Św. Piotr przypomina: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królestwem kapłaństwa, świętym narodem, ludem na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dobroć Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła" (1P 2, 9). Tekst ten wiąże kapłaństwo wspólne z obowiązkiem ewangelizacji. Do zadań kościelnej społeczności kapłańskiej należy głoszenie światu zbawczych czynów Bożych. Jest to jednak już temat przenoszący nas na inny teren, w dziedzinę powinności wynikających z uczestnictwa świeckich w urzędzie proroczym, czyli nauczycielskim Chrystusa.

III. PROFETYCZNE ZADANIA ŚWIECKICH

Obowiązek proklamowania Chrystusa przez świeckich wymaga dalszych indywidualizacji i konkretyzacji. M. i. Kościół wiąże dziś nadzwyczajne nadzieje z postawą świeckich intelektualistów. Wydaje się, iż charakter i w ogóle sukces posoborowej odnowy w bardzo poważnej mierze zależeć będzie od ich postawy, od stopnia i jakości ich wkładu w dzieło rechrystianizacji świata i zbliżenia do Kościoła mas niechrześcijańskich. Brzmi to paradoksalnie, lecz jest faktem: w wysiłkach nad renesansem dzisiejszej teologii oczy wielu zwrócone są ku świeckim; z tej strony oczekuje się nowych impulsów, światła i twórczych rozwiązań. Nie jest rzeczą przypadku, iż obrady III Kongresu Apostolstwa Świeckich toczyły się w Rzymie równocześnie z posiedzeniami pierwszego w historii Kościoła Synodu biskupów.

W swej zasługującej na uwagę książce, *Czy nowa Reformacja?* [21], J. A. T. Robinson przepowiada zbliżanie się nowej ery teologii — teologii świeckiej. Nie będzie to (a przynajmniej być nią nie powinna) teologia amatorska w przeciwieństwie do teologii uprawianej zawodowo, profesjonalnie. Nie będzie to także wyłącznie popularyzowanie dorobku teologii dotychczasowej, lecz działalność twórcza, teologia wychodząca naprzeciw i odpowiadająca żywotnym interesom i zapotrzebowaniom Ludu Bożego jako całości, Ludu Bożego w jego misji reprezentowania i uobecniania Kościoła w świecie współczesnym [22]. Żyjemy w dobie powstawania i rozwoju teologii spraw ziemskich, której profil nadadzą z pewnością ludzie świeccy. Historia wykazuje, że duchownym przypadł w udziale monopol wykształcenia ogólnego (aż po wieki średnie włącznie) i teologicznego aż po nasze czasy. Świecki uchodził za nieuczonego (laik), to był *homo illiteratus*, całkowicie zależny od duchownego. Rzecz charakterystyczna, że protestantyzmowi też nie udało się ugruntować właściwej pozycji świeckich, mimo iż Reformacja była wymierzona przeciwko hierarchicznej strukturze Kościoła i proklamowała starokościelną naukę o kapłaństwie wszystkich ochrzczonych; w rzeczywistości jednak w protestantyzmie wytworzył się Kościół teologów obok (a może i ponad) Kościoła kapłanów, którymi są wszyscy wierni.

---

21 *Eine neue Reformation?* München 1965. Szkoda, że czytelnikowi polskiemu nie zaprezentowano Robinsona od strony tej książki będącej uzupełnieniem *Honest to God* i poruszającej zagadnienia Kościoła, które — wydaje się — bardziej interesowałyby naszych odbiorców. Polskie tłumaczenie *Sporu o uczciwość wobec Boga*, zawiera tylko jeden rozdział z tej książki w dziale poświęconym dyskusji nad *Honest to God*.

22 Dz. cyt., 73.

W swych *Dialogach z Pawłem VI* J. Guitton wkłada w usta papieża takie słowa: „Sądzę, że w przyszłości będziemy mieli również teologię świeckich. Kto wie, być może, że teologia przyszłości będzie g ł ó w n i e dziełem świeckich". Na zastrzeżenia i obawy Guittona, iż tego rodzaju perspektywy teologii mogą stanowić dla współczesnego kapłana pokusę naśladowania świeckich w ich powołaniu, co doprowadzić może do zaniedbywania się w funkcjach właściwych kapłaństwu hierarchicznemu, Paweł VI odpowiada wręcz: „Świeccy posiadają, ażeby wyrazić to innymi słowy, więcej autorytetu niż my. Jest dobrze, że te rzeczy zostaną wypowiedziane w oparciu o doświadczenie osobiste." W rodzinnych stronach papieża Guitton miał słyszeć, jakoby wszyscy byli wysoce zdumieni decyzją młodego Montiniego zostania księdzem. Ze swym wyczuleniem dla potrzeb świata była to bowiem natura predysponowana do służby Kościołowi w szeregach świeckich [23].

Jeżeli Kościół ma się reformować i wzrastać, potrzebuje aktywnej postawy ze strony tej swojej części składowej, jaką tworzą świeccy, szczególnie intelektualiści. Na pomoc i radę z ich strony może jednak Kościół liczyć, o ile uzna ich wolność, zaaprobuje w pełni prawowitość ich inicjatywy i okaże gotowość zaprasza-

[23] Por. M. von Galli *Selbstgespräch mit dem Papst*, „Orientierung", 31 (1967), 204. — Tylko w ramach dopisku warto zwrócić uwagę na trafne intuicje Ch. Davisa (który — jak wiadomo — ustał na swej drodze poszukiwań odnowy Kościoła) na temat tzw. „ekologii teologii", czyli wpływów środowiska i sytuacji na charakter i typ uprawianej w danym okresie teologii. Różnorodny wpływ *milieu* doprowadził do wykształcenia się czterech typów teologii: 1. teologia Ojców Kościoła była przede wszystkim teologią b i s k u p i ą nie tylko w tym sensie, iż zasadniczo uprawiali ją wielcy biskupi tego okresu; biskupim charakterem odznaczał się także jej przedmiot materialny i formalny stanowiąc wynik zapotrzebowań pasterskich biskupów. Była to więc teologia nadzoru (*episkopé*), troski o czystość przekazywanej nauki; 2. drugi typ stanowiła — jako wyraz danego środowiska — teologia m n i c h ó w rozwijająca się szczególnie w Kościele Wschodnim. Bodźcem dla jej rozkwitu była kontemplacja jako owoc zamówienia ascetycznego i mistycznego. Jest to przy tym teologia silnie nasycona pierwiastkami literackimi; 3. trzecią postać stanowi teologia s c h o l a s t y c z n a, której specyficzny charakter nadały uniwersytety. Tu uprawiano naukę dla nauki bez oglądania się na zapotrzebowania ze strony kerygmy, katechezy czy pastoralistyki. Zdrowy rozwój każdej teologii stale dokonywać się musi w oparciu o zaplecze tej teologii spekulatywnej, o ile teologia nie ma zejść na manowce; 4. odrębne czynniki ekologiczne determinowały powstanie teologii s e m i n a r i ó w d u c h o w n y c h. W okresie potrydenckim obserwuje się nieomal powszechnie emigrację teologii z uniwersytetów w mury seminariów duchownych. Nie jest to już teologia biskupa, mnicha czy profesora, ale raczej teologia duszpasterskiego instruktora. I ta teologia miała okresy i centra wielkiego rozkwitu.

Powyższą ekologiczną klasyfikację (którą tu podaję za książką *Eine neue Reformation?*) Robinson uzupełnia o nowy typ teologii, jaki rodzi się na naszych oczach: teologii świeckich. Czasy współczesne są narodzinami teologii świeckich (dz. cyt., 70 nn.).

nia ich do stołu obrad wszędzie tam, gdzie w grę będzie wchodziła ich kompetencja.

Skoro świeccy sami są Kościołem, nie można ich Kościołowi przeciwstawiać, nie stanowią oni bowiem w stosunku do Kościoła drugiego skrzydła. Uczestniczą po prostu w samej istocie Kościoła. „Apostolstwo jest uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła i do tego właśnie apostolstwa sam Pan przeznacza wszystkich przez chrzest i bierzmowanie" (KK, nr 33). Podkreślamy tu słowo „uczestnictwo", które zajęło miejsce rzeczownika o słabszej treści „współpraca" (*cooperatio*), figurującego w pierwotnym schemacie Konstytucji. Świeccy będą szukali pola dla swej działalności pod kierownictwem hierarchii, co oczywiście nie oznacza, jakoby aktywizacja ich poczynań miała ulegać ukróceniom tam, gdzie istnieje dostateczna ilość księży. Świeccy nie stanowią wyręki kapłanów i nie zapełniają (przynajmniej nie tylko) luk powstałych wskutek braku powołań. Mają oni do spełnienia w świecie własne specyficzne zadania: „ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie" (KK, nr 31). I tu raz jeszcze podkreślić należy powszechne wołanie świeckich o wypracowanie odpowiadającej ich powołaniu ascetyki [24]. Styl bycia świeckich w Kościele nie może bowiem stanowić naśladownictwa zakonnych dróg doskonałości. Świecki nie jest zakonnikiem w miniaturze. Czy brak odpowiednich opracowań dróg świętości świeckich nie jest rezultatem prostego faktu, iż dostatecznie im nie zaufano, zbyt długo traktując ich jako ludzi w Kościele niedojrzałych i wymagających stałej kurateli? Dzisiejsi chrześcijanie — stwierdza w swej znakomitej interwencji soborowej, dnia 8 X 1964, biskup L. M. Bettazzi z Bolonii — chętnie uważają się za synów hierarchii, żądają jednak słusznie, by traktowano ich jako synów dorosłych i dojrzałych [25].

Na czasie jest zatem postulat daleko posuniętej deklerykalizacji Kościoła. Wielu ludzi nie dostrzega w Kościele Ludu Bożego, lecz społeczność duchownych i świeckich, którzy tym pierwszym są podporządkowani i posłuszni. „Lud Boży nie może dłużej stanowić oddziału piechurów maszerujących na rozkaz z góry przeciwko nieprzyjacielskiemu światu" [26]. Duchowni mają nie tylko obowiązek mówienia do świeckich, powinni ich także słuchać, tzn. mają ich respektować jako swych duchowych partnerów. Należy bowiem liczyć się z tym, iż ich (świeckich) doświadczenie

---

24 Por. ks. A. Skowronek *Nad współczesnym modelem świętości w Kościele*, „Znak", 19 (1967), 463—471.

25 W: *Die Autorität der Freiheit*, II, 42.

26 M. Novak *Wünsche der Laien nach dem Konzil*, W: *Die Autorität der Freiheit*, II, 68.

życia i świata jest równocześnie głębszym doświadczeniem Boga. Podkreślać zatem trzeba nie tyle hierarchiczną budowę Kościoła, ile jego strukturę braterstwa.

W tym punkcie rozlegały się w auli soborowej śmiałe, opinii publicznej mniej znane głosy. Arcybiskup Bophalu (Indie), E. D'Souza, postulował m. i. obecność świeckich w kongregacjach rzymskich, powoływanie ich do papieskiej służby dyplomatycznej aż do stanowisk nuncjuszów apostolskich włącznie [27]. To nie jest, oczywiście, najistotniejsza i najważniejsza sprawa w całym apostolacie świeckich. I te drugorzędne kwestie wymagają jednak również przemyśleń. Wiele odpowiedzialnych funkcji można by przekazać świeckim w administracji diecezjalnej i parafialnej. Powierzanie np. kierownictwa diecezjalnych poradni życia małżeńskiego i rodzinnego księżom jest chyba jednym z liczniejszych i niezrozumiałych paradoksów. Przekazanie w większym zakresie niektórych referatów i agend kurialnych teologicznie wykwalifikowanym świeckim leżałoby całkowicie na linii soborowego dowartościowania laikatu. Dziesiątki i setki księży mogłoby przejść do zadań właściwych ich posłannictwu, gdyby ich zwolnić z funkcji tak wybitnie niekapłańskich jak ekonomowie w domach i zgromadzeniach zakonnych czy seminariach duchownych. Nie widać racji, dla których obowiązki kierowcy samochodu kurialnego musiałby pełnić mężczyzna z święceniami kapłańskimi.

W ramach powyższych propozycji nowego i pogłębionego przemyślenia wymagałoby ważniejsze a aktualne w Kościele starożytnym zagadnienie udziału świeckich w wyborze biskupów i kapłanów. Z miejsca wykluczyć należy ewentualne nieporozumienie: interwencja świeckich nie ustanawia kapłana czy biskupa jako takich; posiadałaby ona tylko określony wpływ na wyznaczenie osoby. Kapłaństwo hierarchiczne konstytuuje się bowiem mocą czynności sakramentalnej, jest czynem Chrystusa-Arcykapłana. Uprzytomnienie sobie pewnych szczegółowych wytycznych przekazanych przez św. Cypriana usuwa wszelkie wątpliwości w tej delikatnej kwestii. Biskup Kartaginy wylicza elementy decydujące o ważności wyboru biskupa: osąd Boży, autentyczne świadectwo kleru, zasięgnięcie opinii ludu i zgoda innych biskupów [28]. Można by przytoczyć szereg świadectw aż po nasze czasy. Pytanie, jakie w dzisiejszym rycie święceń kapłańskich biskup uroczyście kieruje do ludu w sprawie zdatności kandydata do ka-

---

27 W: *Die Autorität der Freiheit*, II, 42.

28 „Factus est Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio". Ep. LV, 8, 5. „...Nemo potest divinum iudicium post populi suffragium, post coepiscoporum consensum, iudi-

płaństwa, pozostaje bez odpowiedzi. „Ankieta" ta uległa rytualnemu zamrożeniu [29]. Na czasie jest wlanie ducha w ten zastygły ryt, ożywienie go przez aktywizację uczestniczących w tych ceremoniach wiernych, dobrze znających przyjmującego święcenia kapłańskie.

Rzecz jasna, iż ten odważny sposób angażowania świeckich połączony będzie z trudnościami, przyniesie z sobą niebezpieczeństwa. Jest to sytuacja nieunikniona przy powierzaniu ludziom ról, jakich dotąd nie spełniali i o których w ogóle nie śmieli myśleć. „Roztropność jest niewątpliwie cnotą kardynalną — mówi arcybiskup D'Souza. Strzeżmy się jednak przed nadmiarem roztropności. Jeżeli roztropność prowadzi do bezruchu, wtedy jest gorsza od szaleńczej odwagi" [30].

W uwagach niniejszych często wypadało posłużyć się słowem „misja" świeckich, co może wywołać wrażenie, że Kościół współczesny pragnie uczynić z świeckiego po prostu misjonarza. W tym znaczeniu termin „misja" jest historycznie zbyt obciążony i mniej przydatny do opisu tego, o co tu cały czas nam chodzi. Misjonarz, jakiego potrzebuje Kościół w dzisiejszych zsekularyzowanych społeczeństwach, to nie chrześcijanin zawodowy, ale chrześcijanin w zawodzie, w swoim konkretnym zawodzie. Już samo pojawienie się misjonarza z wyraźną intencją nawrócenia kogoś stanowi dużą zaporę psychologiczną dla powodzenia misji. I oto świecki, nie kierujący się żadnym z góry powziętym zamiarem misjonarskim, jest powołanym krzewicielem wiary. W ekumenicznych rozmowach z protestantami daje się często usłyszeć postulat zastąpienia misjonarzy zawodowych („płatnych agentów od nawracania") przez tzw. Fraternal Workers, przez nieurzędowych, często bliżej nieznanych współpracowników i sąsiadów, którzy stają u boku swych niechrześcijańskich braci dzieląc z nimi ich warunki życia i pracy [31]. Przykład takiej postawy dał zresztą Jezus: przychodził do ludzi jako świecki.

*

Tak przedstawiałaby się w najogólniejszych zarysach nauka o nowej roli świeckich w Kościele, zakorzeniona głęboko w prawdzie o kapłaństwie wspólnym. Wyraźniejsze uwypuklenie specyfiki kapłaństwa wspólnego wymagałoby bliższych i głębszych jego porównań z kapłaństwem hierarchicznym. Zagadnienie takie stanowi osobny temat.

Ks. Alfons Skowronek

---

cem se non iam seipsos episcopis sed Deo faceret..." Ep. LIX, 5. Cytuję za Y. Congarem *Jalones para una teologia del laicado*, 238.

29 Congar, dz. cyt., 239 nn.

30 W: *Die Autorität der Freiheit*, II, 44.

31 H. J. Schultz *Jenseits des Weihrauchs*, Freiburg Br. 1966, 42.

WŁADYSŁAW SKRZYDLEWSKI OP

POWOŁANIE, POSŁUSZEŃSTWO, ROZWÓJ

Człowiek współczesny jest niezmiernie wyczulony na swą wartość osobową, a w konsekwencji i na niezawisłość swych osobowych praw. To co w dawnych epokach znajdowało swój wyraz w trosce o dumę rodową czy honor stanowy, rozwinęło się stopniowo w szeroką świadomość osobowych uprawnień, ogłaszanych uroczyście w coraz bogatszym zestawie w różnych deklaracjach praw człowieka i scalających się w coraz głębiej rozumianej nieusuwalnej wartości osoby ludzkiej. Lecz jednocześnie człowiek współczesny zostaje uwikłany w coraz bardziej skomplikowaną sieć zależności od różnych urzędów, instytucji czy organizacji; wzbogacenie życia społecznego niesie ze sobą rozwój sformalizowanych (mówiąc językiem socjologii) stosunków społecznych [1]. W encyklice *Mater et Magistra* papież Jan XXIII podkreślał, że zjawisko to ma swe dobre i złe strony [2]. Gdy sieć sformalizowanych stosunków społecznych jest zbyt rozbudowana i zbyt sztywna, uwikłany w nią człowiek zostaje unieruchomiony jak mucha w siatce pająka, traci swe siły rozwojowe, zdolność inicjatywy i odpowiedzialność osobistą. Z drugiej jednak strony rozbudowa stosunków społecznych jest wyrazem rozwoju życia ludzkości, umożliwia podział i specjalizację funkcji, lepsze i coraz bardziej wszechstronne zaspokojenie potrzeb każdego członka społeczności.

Bogactwo stosunków społecznych niesie zresztą ze sobą jakby automatyczną przeciwwagę niebezpieczeństwa zbytniej podległości człowieka wobec społeczności: zaspokajając swe potrzeby czy wypełniając swe obowiązki w wielu różnych instytucjach i orga-

---

1 Pojęcie „stosunek społeczny" używam tu w znaczeniu socjologicznym, rozumiejąc przez nie system unormowanych wzajemnych oddziaływań między partnerami na jakiejś określonej podstawie. Por. J. Szczepański *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 97.

2 Jan XXIII, *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej* (*Mater et Magistra*). Paris 1963, SEI, s. 65—67.

nizacjach, człowiek jest tym mniej zależny od każdej z nich. Tym się między innymi tłumaczy niechęć pracowników do ogniskowania całego swego życia — nie tylko gospodarczego, ale i mieszkania, kultury, rozrywki i wypoczynku — wokół zakładu pracy; negatywne doświadczenia niektórych wielkich firm amerykańskich nie pozostawiły tu wątpliwości. Sytuacja z okresu rodowego, w której ród gwarantował jednostce opiekę i zaspokojenie wszystkich jej potrzeb w zamian za jej absolutną podległość organizacji rodowej, byłaby dzisiaj anachronizmem i nieznośną niewolą. Nie można cofać się wstecz.

Fakt posiadania przez współczesnego człowieka w swym portfelu dziesięciu różnych legitymacji jest więc nie tylko świadectwem jego wzrastającej zależności społecznej; jest także dowodem wzbogacenia jego możliwości zaspokajania potrzeb, jego możliwości rozwoju. Inne potrzeby zaspokaja ubezpieczalnia społeczna, inne organizacja zawodowa, inne klub sportowy czy PTTK. Każda z tych instytucji czy organizacji wzbogaca możliwości rozwoju różnych aktualnych i potencjalnych wartości człowieka, które w ich braku skazane by może były na zanik lub wywołałyby gorycz niedorozwoju. Zgodnie z treścią swych legitymacji Jan czy Paweł jest obywatelem wobec państwa, rezerwistą wobec wojska, pracownikiem wobec przedsiębiorstwa, podatnikiem wobec organów finansowych, zawodnikiem wobec klubu, użytkownikiem pojazdu mechanicznego wobec władz drogowych, członkiem wobec wszelkich organizacji, do których należy. Nie musi to jednak prowadzić do zagubienia jego osobowości. Jeśli żadna z tych relacji nie będzie rozciągana poza właściwe jej granice i jeśli każda ze społeczności, instytucji czy organizacji będzie umiała za oficjalnym określeniem dostrzec człowieka i uszanować jego osobowe i indywidualne wartości, Jan nie tylko nie przestanie być osobą, ale będzie miał warunki do tego, by rozwijać swe wartości, stawać się osobą coraz bardziej wartościową.

ROZWÓJ A POWOŁANIE OSOBISTE

Rozwój społeczny zatem, a ściślej biorąc prawdziwy rozwój stosunków społecznych, pozwala na doskonalszy rozwój osoby, służy w ten sposób człowiekowi. W tym świetle trzeba patrzeć na wszelką podległość człowieka, pociągającą za sobą zobowiązanie posłuszeństwa. Podległość ta i wynikające z niej posłuszeństwo ma tylko o tyle sens, o ile służąc rozwojowi stosunków społecznych jest skierowana ku prawdziwemu rozwojowi osób. Zauważmy, że nie chodzi tu tylko o osoby, ale równocześnie o ich rozwój.

Personalizm wzięty statycznie nie ma nic wspólnego z życiem człowieka; pomijając dynamikę rozwoju człowieka, pomija jego życie, a tym samym mija się z człowiekiem. Wydaje się, że jedną z głównych przyczyn niepowodzenia filozofii i teologii moralnej w kilku ostatnich wiekach było ich poważne „ustatyzowanie", ujmowanie zagadnień w schematach abstrakcji a nie w dynamice życia i rozwoju.

Trzeba przyznać, że filozofia diamatu, bergsonizm i egzystencjalizm przypomniały nam znaczenie rozwoju w życiu człowieka i w świecie, tak wyraźnie przedstawione już na pierwszych kartach Księgi Rodzaju. Szczególnie dramatyczną plastykę tego problemu stawia nam dzisiaj przed oczy sytuacja krajów słabo rozwiniętych, skupiających dwie trzecie ludności świata; sytuacja zanalizowana w encyklikach *Mater et Magistra* i *Populorum Progressio*. Od szeregu lat odkrywamy na nowo prawdę, że wszystko na świecie jest „rozwojowe". Centralnym czynnikiem przekształcania świata jest oczywiście człowiek, on bowiem jest panem swego rozwoju. Bóg stworzył go jako osobę powołaną do rozwoju. Każdy z ludzi ma z maleńkiego embrionu rozwinąć się w osobę dojrzałą, kierującą dalej samodzielnie rozwojem swych wartości do ich maksymalnej pełni. Wszystkie one aktualizują — bezpośrednio czy pośrednio — największą z nich, która „nigdy nie ustaje" (1 Kor 13, 8): miłość. Dlatego człowiek może zawsze rozwijać się w miłości; może i powinien, bo według miłości — czyli innymi słowy według tego, co zrobiliśmy w życiu dobrego — będziemy na końcu życia osądzeni i wynagrodzeni (Mt 25, 31—46). Starzenie się organizmu i związane z nim zmniejszenie sprawności działania umysłu i władz fizycznych nie uniemożliwia postępu w miłości. Miłość jest więc ostateczną miarą rozwoju osoby ludzkiej; wszystko inne przeminie, a liczyć się będzie miłość. Rozwijanie jakichkolwiek wartości przez człowieka będzie prawdziwym rozwojem tylko o tyle, o ile będzie ono zmierzało ku temu ostatecznemu celowi, o ile zwornikiem wszystkich wartości będzie miłość.

I cała ludzkość rozwija się; stopniowo, z wahaniami i cofnięciami, przekazując sobie dorobek rozwoju swej myśli i zrozumienia świata, pracuje nad jego doskonalszym dostosowaniem do potrzeb swego rozwoju i zespala się w coraz bardziej świadomą siebie i przepojoną wzajemną miłością wspólnotę nadprzyrodzoną, „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego" (Ef 4, 13) i wszczepieni jako społeczność Mistycznego Ciała Chrystusa w społeczność Trójcy Św., będziemy wiecznymi współuczestnikami tego szczęścia, jakie stanowi jej osobowe i zarazem społeczne życie w niewyczerpanej

pełni bogactw i dynamiki. Oto główne linie wielkiego planu Bożego względem ludzkości, planu stwórczego i zbawczego zarazem. W wielkim planie Bożym każdy człowiek ma swą własną drogę. Każdego Bóg stwarza innym (w ramach zasadniczej jedności gatunku), każdego wyposaża w dla niego tylko właściwy zespół cech i wartości, każdy znajduje na swej drodze życia inne warunki. Życie Boże w człowieku, w zasadzie to samo, rozwija się wskutek tego w różny sposób u każdego. Nie ma dwóch jednakowych dróg do celu ostatecznego. Naśladować świętych można tylko w pewnych ogólnych założeniach czy ukierunkowaniach, a nie w konkretnych szczegółach, bo nigdy nie ma dwóch identycznych sytuacji konkretnych. Natomiast naśladowanie Chrystusa jest przede wszystkim włączeniem się w Jego zbawcze dzieło, pójściem za Nim (zgodnie z pierwotnym znaczeniem łacińskiego terminu *sequi Christum*). Każdy jednak idzie za Chrystusem własną, niepowtarzalną drogą. Można więc powiedzieć, że w wielkim planie Bożym istnieje tyle planów szczegółowych, ile było — jest — i będzie ludzi na świecie. I tyleż powołań.

Chcąc dojść do pełni swego rozwoju, powinien człowiek wybierać zawsze najlepszą ewentualność, najlepszą drogę, najlepsze rozwiązanie spośród możliwych w jego życiu, w jego konkretnych warunkach, stosownie do swego osobistego wyposażenia, swych konkretnych cech, zdolności, dyspozycji. Najlepsze to znaczy najbardziej wartościowe moralnie, najlepiej prowadzące do realizacji celu ostatecznego. Chodzi o czyny moralnie dobre, a więc o aktualizowanie miłości bezpośrednio oraz o rozwijanie wszystkich wartości naturalnych, które do tego usprawniają, aktualizując miłość niejako pośrednio. Im lepsze rozwiązania człowiek wybiera, im bardziej aktualizuje miłość, tym pełniej realizuje plan Boży, tym lepiej odpowiada na zwrócone ku niemu Boże wezwanie, które nazywamy powołaniem osobistym.

PLAN BOŻY A POSŁUSZEŃSTWO

Problem zatem jak najpełniejszego zrealizowania powołania osobistego to problem jak najwierniejszego pójścia po linii planu Bożego, czyli jak najdoskonalszego posłuszeństwa wobec Boga. Stąd znaczenie cnoty posłuszeństwa i teologii posłuszeństwa dla wszystkich ludzi, a nie tylko dla zakonników. Stąd też nawoływania Pisma św. do posłuszeństwa [3].

---

3 Teksty Pisma św. dotyczące posłuszeństwa przypomniał o. R. Kostecki *Posłuszeństwo — jakie? dlaczego?*, „Znak", 153, 1967, s. 309, 317. Por. też H. Rondet SJ *L'obeissance, problème de vie, mystère de foi.* Le Puy 1966, s. 21.

Nie lubimy dzisiaj mówić o posłuszeństwie. Uczuleni na godność osoby i odpowiedzialność osobistą, wolimy mówić o odpowiedzi człowieka na skierowane do niego wezwanie Boże [4]. Teologowie dawnej formacji zajmowali się wprost posłuszeństwem, przy czym posłuszeństwo wobec przełożonych było dla nich prostym przedłużeniem posłuszeństwa wobec Boga. Niektórzy z nich powołując się na św. Tomasza z Akwinu podkreślają, że cnota posłuszeństwa w znaczeniu ścisłym to „należyte nastawienie woli indywidualnej, aby poddać się rozkazom indywidualnym". Przedmiot właściwy cnoty posłuszeństwa — jej pole działania — to według nich „wypełnianie rozkazów przełożonego". Posłuszeństwo ich zdaniem „jest doskonałe wówczas, gdy się słucha jedynie dlatego, że to jest nakazane". Dopuszczają, że „mogą tu wchodzić w grę inne wyższe motywy, np. miłość Boga, oddziaływujące na poddawanie się rozkazom, uszlachetniające i wynoszące posłuszeństwo na wyższy poziom, istota jednak jego zasadzać się będzie zawsze na wypełnianiu rozkazów" [5].

Przytoczone tu tezy są pewną deformacją nauki św. Tomasza; wydają się one nie tylko niesłuszne, ale także wysoce niebezpieczne. Gdyby działanie według cnoty posłuszeństwa — a więc moralnie dobre — polegało na „wypełnianiu rozkazów przełożonego jedynie dlatego, że jest to nakazane", należałoby zwolnić od winy i kary esesmanów z obozów koncentracyjnych, a dokonywanie przez nich nieludzkich zbrodni uznać za moralnie dobre! Bronili się oni przecież przed sądami — począwszy od procesu norymberskiego — tym właśnie argumentem, że wykonywali rozkazy swych legalnych i kompetentnych przełożonych. Lecz ani w Norymberdze, ani gdzie indziej trybunały nie uznały tej argumentacji za słuszną, podkreślając — szczególnie w tzw. zasadach norymberskich — że rozkaz może być wykonany tylko wtedy, nawet w sytuacji przymusu, gdy nie sprzeciwia się zasadom moralnym, które każdy człowiek może i powinien znać. Zresztą obowiązujący w Niemczech hitlerowskich wojskowy kodeks pruski zawierał także tego rodzaju zastrzeżenie [6].

Wypełnianie rozkazów przełożonego uzyskuje pozytywną wartość moralną dopiero wtedy, gdy podwładny wykonujący rozkaz wie lub zakłada w dobrej wierze, że rozkaz przełożonego dotyczy

---

[4] Taką właśnie terminologię wprowadził B. Häring CSSR w swym słynnym dziele: *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*. Poznań 1962, t. 1, s. 69 n.

[5] „Znak" 153, 1967, s. 309—310.

[6] Problemy argumentacji w procesach zbrodniarzy wojennych omówiłem obszernie w artykule opublikowanym pod pseudonimem: Stefan Wysocki *Wyrok na Eichmanna*, „Tygodnik Powszechny", 1962, nr 21 (696).

czynności moralnie dobrej. Tak też stawia sprawę w rzeczywistości św. Tomasz. Gdy mówi, że właściwym przedmiotem cnoty posłuszeństwa jest rozkaz przełożonego [7], ma na myśli tylko słuszne rozkazy, wydane przez kompetentnych przełożonych. W innych bowiem miejscach podkreśla ze szczególnym naciskiem, że wszelkie zarządzenia, wszelkie prawa ustanowione przez władze ludzkie obowiązują tylko wtedy, gdy są słuszne, to znaczy gdy są zgodne z właściwymi zasadami rozumu, a przez nie z wyrażającym plan Boży wiecznym prawem Bożym [8]. Również od strony podwładnego biorąc, posłuszeństwo czerpie swą wysoką wartość moralną według św. Tomasza stąd, że podwładny chce przez nie przylgnąć do Boga (*ut Deo inhaereat*); posiadając cnotę posłuszeństwa działa ze względu na Boga (*propter Deum*) [9], choć niewątpliwie może czynić to nieświadomie, jak to ma miejsce u niewierzących. Tak czy inaczej może to mieć miejsce tylko wtedy, gdy podwładny wie lub zakłada, że rozkaz zgodny jest z wolą Bożą, w ten czy inny sposób wyrażoną. Pisząc dalej o obowiązywaniu rozkazów przełożonych św. Tomasz wyraźnie zakłada, że chodzi tylko o rozkazy słuszne, a na końcu poświęconego tej sprawie artykułu zaznacza, że nie wolno wykonywać takich rozkazów, które byłyby „przeciw Bogu" (a więc sprzeciwiałyby się prawu Bożemu), a w zakonach także takich, które byłyby sprzeczne z regułą [10]. Wreszcie św. Tomasz stwierdza, że wszelkie decyzje wszystkich ludzi winny być podporządkowane woli Bożej, którą poznajemy jako prawo naturalne i prawo objawione [11].

Wydaje się, że nieporozumienia odnośnie istoty posłuszeństwa miały swą przyczynę w pewnym ubóstwie terminów oraz w pomieszaniu stopni języka. Wyjaśnić to może przykład z innej dziedziny etyki. Zabranie komuś przemocą jego własności nie jest jeszcze czynem moralnie określonym, może bowiem zdarzyć się konfiskata uzasadniona. Dopiero niesłuszne zabranie komuś przemocą rzeczy stanowiącej jego własność jest czynem moralnie złym, (według teologii moralnej grzechem), który nazywamy w etyce rabunkiem. Termin „rabunek" zawiera więc już w sobie ujemne zgatunkowanie moralne, jest terminem własnym etyki (co nie wyklucza, że jest używany również w prawoznawstwie). Odnośnie problemu posłuszeństwa, „wypełnienie rozkazu przełożonego jedynie dlatego, że jest to nakazane", nie jest jeszcze czynem określonym

---

7 Sw. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 2—2, 104, 2.

8 tamże 1—2, 93,6; 95,2; 96,4.

9 tamże 2—2, 104, 3.

10 tamże 2—2, 104,5 ad 3.

11 tamże 2—2, 104,4 oraz 104,5 ad 2.

moralnie; zwracał na to uwagę K. Rahner [12]. Dopiero wypełnienie rozkazu słusznego lub uważanego w dobrej wierze za słuszny uznamy za czyn moralnie dobry, zaś wypełnienie rozkazu niesłusznego (np. zabijania ludzi w obozie koncentracyjnym) za czyn moralnie zły. Kłopot polega na tym, że w obu wypadkach mówimy zazwyczaj o posłuszeństwie. Św. Tomasz rozróżniał tu posłuszeństwo uzasadnione czy właściwe od posłuszeństwa nieuzasadnionego czy niewłaściwego [13]. Omawiani jednak przez nas autorzy dawnej formacji, którzy jak to widzieliśmy, używają terminu „posłuszeństwo" tylko na określenie działania moralnie dobrego, jednocześnie definiują je jako „wypełnianie rozkazów przełożonego", a więc w sposób zupełnie niewystarczający, bo bez zgatunkowania moralnego. Występuje tu oczywiste pomieszanie stopni języka: języka etyki („posłuszeństwo" rozumiane jako działanie moralnie dobre) z językiem prakseologii („wypełnianie rozkazów przełożonego"). Dla uniknięcia nieporozumień tego rodzaju, w dalszych częściach artykułu termin „posłuszeństwo" będzie używany tylko na określenie działania moralnie dobrego, to znaczy wykonywania słusznych poleceń przełożonego. Zamiast terminu „rozkaz", który ma w dzisiejszym języku polskim znaczenie zbyt wąskie (odnosi się tylko do poleceń wydawanych w niektórych organizacjach, np. w wojsku czy harcerstwie), używany będzie termin „polecenie", jako termin szerszy, obejmujący swym zakresem pojęciowym również rozkaz i lepiej odpowiadający obecnie łacińskiemu terminowi *praeceptum*, używanemu w teologii posłuszeństwa.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na to, że określenie istoty posłuszeństwa związane jest z rozumieniem aktu posłuszeństwa. Struktura aktu posłuszeństwa jest złożona: obok wybijającego się na pierwszy plan elementu wolitywnego — poddania swej woli poleceniu, a więc właściwie woli przełożonego — istnieje, czy przynajmniej powinien istnieć również element rozumowy, jak na to słusznie wskazywał jeden z uczestników dyskusji o posłuszeństwie [14]. Elementem tym jest przekonanie podwładnego, że powinien otrzy-

---

12 K. Rahner, *Refleksje o posłuszeństwie*, „Znak" 108 (1963), s. 700. Por. też ks. A. Kuśmierz SJ, *Posłuszeństwo dojrzałe*, „Ateneum Kapłańskie" 352/3 (1967), s. 354: „Posłuszeństwo rozważane abstrakcyjne, jako pójście za wolą innej osoby, jest postawą »pustą« tak, jak wola bez aktu poznawczego... Można nim zbawić świat i stworzyć piekło".

13 To drugie określa św. Tomasz jako *oboedientia indiscreta* (dz. cyt., 2—2, 104,5 ad 3).

14 J. Grześ, *Młode wino i stare naczynia*, „Znak" 143 (1966), s. 603—604. Por. też H. Rondet, dz. cyt., s. 82: posłuszeństwo powinno być *raisonnable*, choć nie *raisonneuse*.

mane polecenie wykonać, ponieważ jest ono słuszne. Element ten jest w akcie posłuszeństwa niezbędny, w każdym bowiem czynie ludzkim niezbędny jest element rozumowy. Przy braku przekonania nie dochodzi do skutku akt posłuszeństwa, lecz jakiś inny, który trudno nazwać czynem ludzkim; zamiast o posłuszeństwie, trzeba wtedy raczej mówić o tresurze lub niewolnictwie. Zagubienie rozumowego elementu przekonania w teologii posłuszeństwa musiało doprowadzić do pewnego woluntaryzmu, do podkreślania w akcie posłuszeństwa wyłącznie funkcji woli. Wyrazem tego woluntaryzmu jest właśnie określenie istoty posłuszeństwa jako „wypełniania rozkazów przełożonego jedynie dlatego, że jest to nakazane". Nie można zamykać oczu na konsekwencje, jakie pociąga za sobą przyjęcie takiego stanowiska: absolutyzację roli przełożonych i niebezpieczeństwo arbitralności ich decyzji, infantylizację podwładnych wskutek zaniku ich inicjatywy i poczucia odpowiedzialności, a nawet próby usprawiedliwienia czynów nieetycznych poleceniami przełożonych, jak o tym już wspomniano w związku z procesami zbrodniarzy wojennych [15].

PRZEŁOŻENI I PODWŁADNI

Nie należy się obawiać, że docenienie przekonania jako niezbędnego elementu w akcie posłuszeństwa, narazi polecenia przełożonych na nieskuteczność i uczyni posłuszeństwo iluzorycznym. Grozi to oczywiście przy poleceniach niesłusznych lub wydawanych bez odpowiedniego uzasadnienia. Natomiast uzasadnianie poleceń tak, aby podwładny nabrał przeświadczenia o ich słuszności, na pewno nie zmniejszy sprawności jego posłuszeństwa, lecz przeciwnie, uczyni je bardziej dojrzałym i ochotnym. Właśnie dlatego, że nikomu nie wolno postępować wbrew przekonaniu, przełożony ma obowiązek uzasadniania swych poleceń, a podwładny prawo domagania się tego. Motywem nie jest tu tylko potrzeba „docenienia osobowości" podwładnego, która może wynikać z racji

---

15 Jest oczywiste, że do takich konsekwencji nie chciałby doprowadzić swą nauką żaden z moralistów, stojących — może mimo woli — na gruncie woluntaryzmu w teorii posłuszeństwa. W oddziaływaniu uczonego ważne jest jednak nie to, czego chciałby, lecz to, czego rzeczywiście naucza, a więc co pisze i wykłada i co z tej jego nauki logicznie wynika. Wydaje się, że przeniknięcie tego mimowolnego woluntaryzmu do podręczników teologii moralnej, nawet tomistycznych (por. np. D. M. Prümmer OP, *Manuale Theologiae Moralis*. Barcinone 1958, t. 2, s. 455 n.; B. H. Merkelbach OP, *Summa Theologiae Moralis*. Brugis 1962, t. 2, s. 814 n.), dokonało się pod wpływem prądów, sięgających jeszcze osiemnastowiecznego absolutyzmu, a znajdujących współczesny wyraz w teoriach niemieckiej szkoły prawa pozytywnego.

psychologicznych, a zawsze powinna wynikać z miłości. Motywem głównym jest tu obiektywny obowiązek przełożonego, niezależny od wszelkich racji psychologicznych: obowiązek zapewnienia podwładnemu informacji, pozwalającej mu na wyrobienie sobie przeświadczenia o słuszności otrzymanego polecenia, na którym będzie mógł oprzeć swoje przekonanie o konieczności jego wypełnienia.

Celowość wielu poleceń jest tak oczywista, że przełożeni nie muszą ich uzasadniać (taki charakter mają często polecenia wydawane w zakładach pracy). Inne polecenia przełożony musi uzasadniać, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej może to uczynić. Istnieją jednak także takie polecenia, których celowości czy uzasadnienia podwładny nie dostrzega, a przy tym albo nie jest w stanie albo wprost nie powinien z tych czy innych racji znać celów czy motywów decyzji przełożonego; najbardziej jaskrawym przykładem są tu polecenia, dotyczące operacji wojskowych. Jeśli polecenia tego rodzaju dotyczą czynności, które same z siebie nie są moralnie złe, przeciwne dobru instytucji czy też w oczywisty sposób szkodliwe, podwładni winni domniemywać, że polecenia są słuszne i wykonać je. Można więc powiedzieć, że przeświadczenia podwładnych o słuszności otrzymanych poleceń mogą mieć trzy źródła: 1. oczywistość słuszności polecenia; 2. uzasadnienie podane przez przełożonego; 3. domniemanie w dobrej wierze, że polecenie jest słuszne.

Z przeprowadzonej analizy widać, że jeżeli przełożeni będą wypełniali swój obowiązek uzasadniania poleceń, niezmiernie rzadko dochodzić będzie do takiej sytuacji, w której podwładny musiałby odmówić wykonania polecenia na podstawie sprzeczności polecenia z jego słusznym przekonaniem. Ideałem by było, aby takie sytuacje nie miały miejsca; jeśli jednak konflikt taki powstanie, polecenie nie obowiązuje, chyba że szkoda jaka wyniknie dla dobra wspólnego lub jednostek z jego nie wykonania będzie oczywiście większa od szkody, która wyniknęłaby z jego wykonania [16].

Przełożeni powinni dobrze przemyśleć tak formę, jak i treść swych poleceń. Mogą je wydawać tylko w granicach swych kompetencji, a więc przede wszystkim zgodnie z celem i statutem powierzonej sobie komórki, instytucji czy organizacji. Zadania i założenia te powinni jednak konfrontować nie tylko z istniejącymi warunkami społecznymi i środkami materialnymi, lecz także z kwalifikacjami i dyspozycjami psychicznymi podwład-

---

16 Jest to związane z zasadą wyboru mniejszego zła, przyjętą powszechnie w teologii moralnej. Problem niesłusznych poleceń omawia szerzej K. Rahner, art. cyt., s. 705 n.

nych oraz z ich radą i inicjatywą. Szczegółowa analiza tego zagadnienia należy do psychologii społecznej oraz socjologii organizacji i zatrudnienia. Tu trzeba tylko podkreślić, że obowiązek troski o dobro instytucji nie może przesłaniać przełożonym obowiązku dbania o to, aby praca podwładnych i wydawane im polecenia przyczyniały się w miarę możliwości nie tylko do dobra instytucji, ale również do jak największego rozwoju ich osobowych wartości. Trzeba wykorzystywać kwalifikacje i dyspozycje osobiste podwładnego do realizacji zadań instytucji, ale zarazem trzeba traktować go jako osobę; osobę, która oddała instytucji swój czas i pracę, a więc część swego życia i której całe otoczenie, a przede wszystkim przełożeni, powinni pomagać w rozwoju [17].

POWOŁANIE OSOBISTE A POSŁUSZEŃSTWO

Byłoby bardzo źle, gdyby sytuacja społeczna jakiegoś człowieka utrudniała mu realizację jego powołania osobistego. Byłby to stan anormalny, wprost patologiczny. Praca zawodowa i wszelkie powiązania społeczne człowieka, wszelka jego podległość i posłuszeństwo powinny pomagać mu w rozwoju, a więc w realizacji jego powołania. Biorąc od strony indywidualnej to będzie miało istotne znaczenie, w jakiej mierze Jan, Paweł czy Agnieszka wypełni swoje powołanie, nakreślone w wielkim planie Bożym; czy pójdzie tą najlepiej dostosowaną do jego warunków drogą, choćby to miała być droga bardzo trudna. Każdy czyn moralnie zły jest odchyleniem od tej drogi, zmniejszeniem możliwości maksymalnego rozwoju, uwikłaniem się w więzy, hamujące ten rozwój. Dlatego posłuszeństwo Bogu w realizacji swego powołania, w całym swym życiu, jest największą wolnością; wszelkie nieposłuszeństwo wobec Boga wolność tę zmniejsza i, jak mówili Ojcowie Kościoła, czyni człowieka w jakimś stopniu niewolnikiem grzechu.

W realizacji powołania osobistego idzie jednak nie tylko o to, by „czynić dobro, a unikać zła", ale również by wybrać właściwą „drogę życia", właściwy stan, właściwy zawód. Kto mając zamiłowania humanistyczne i możność ich realizacji wybrałby — np. ze względów materialnych — zawód techniczny, narażałby się na

---

[17] Szczegółowe omówienie stosunków między przełożonymi a podwładnymi nie należy do tematu tego artykułu. Zawiera je świetna rozprawa J. M. R. Tillard OP, *Problem władzy w życiu zakonnym*, „Znak" 153 (1967), s. 317—340. Odnośnie teologicznych podstaw procesu demokratyzacji (udziału podwładnych w wypracowaniu decyzji przełożonych) por. tegoż autora: *L'obéissance, mystère de communion*, „Nouvelle Revue Théologique" 97 (1965), s. 337—394.

duże niebezpieczeństwo; frustracja związana z koniecznością wykonywania nielubianego zawodu może spowodować załamanie, a nawet trwałe rozbicie psychiczne. Szczegółowo sprecyzowanych zamiłowań zawodowych nie ma może zbyt wiele i większość ludzi zapewne wybiera zawód nie tyle według zainteresowań, ile według układu warunków zewnętrznych. Niemniej każda praca zawodowa staje się drogą do realizacji powołania osobistego, każda bowiem wypełnia wielką część życia i służy rozwojowi człowieka, tak przez zaspokojenie jego wielkiej potrzeby pracy, jak i przez wszelkie inne wartości, które niesie ze sobą posłuszeństwo w wypełnianiu obowiązków zawodowych.

Powołanie osobiste posiada jednak nie tylko stronę indywidualną; jest ono jednocześnie powołaniem społecznym. Po pierwsze, rozwój osobisty osiąga się, jak już wiemy, przede wszystkim przez aktualizację miłości, a więc w sposób jak najbardziej społeczny. Po drugie, każdy człowiek jest ze swej istoty zobowiązany do wypełniania w swym życiu zadań społecznych i nie może tego uniknąć, nie może bowiem nie żyć społecznie. Dlatego obok obowiązku pracy nad swym rozwojem osobistym człowiek posiada drugi istotny obowiązek, obowiązek przyczyniania się do dobra wspólnego, czyli dobra społeczności, w której żyje czy pracuje i która tym samym pomaga mu w rozwoju, umożliwiając zorganizowanie odpowiednich do tego warunków. Oba te obowiązki splatają się więc ze sobą, a wypełnianie jednego przyczynia się do wypełniania drugiego.

We współczesnej cywilizacji człowiek korzysta, jak już wspomniano, z pomocy wielu różnych społeczności: rodziny, państwa, zakładu pracy, związku zawodowego, organizacji społecznej itp. Każda z tych społeczności, instytucji czy organizacji ma na celu realizację pewnego dobra społecznego. I chociaż konkretny człowiek, Jan czy Paweł, nie zawsze w pełni zdaje sobie sprawę z tego, w jakiej mierze instytucja w której pracuje czy organizacja, której jest członkiem, przyczynia się do zorganizowania warunków jego życia i rozwoju, nie ulega wątpliwości, że jeżeli instytucja ta czy organizacja przyczynia się w jakikolwiek sposób do dobra społecznego, przyczynia się i do jego osobistego dobra; jako członek tej instytucji czy organizacji jest on zobowiązany do współpracy w realizacji jej dobra wspólnego, a tym samym do posłuszeństwa wobec jej władz.

Z jednej więc strony kwalifikacje i dyspozycje osobiste człowieka wytyczają w dużej mierze jego powołanie, z drugiej jednak strony wymagania dobra wspólnego ograniczają swobodę jego wyboru i przeprowadzają korekturę drogi jego rozwoju przez narzucenie obowiązku współpracy w realizacji dobra wspólnego

i przez stworzenie tym samym konkretnych ram posłuszeństwa. W ten sposób, stając się członkiem jakiejś społeczności, instytucji czy organizacji, człowiek wiąże się więzami podległości i posłuszeństwa nie tylko zewnętrznie, lecz zarazem włącza je — choćby nieświadomie — w ramy swego osobistego powołania, w program swego rozwoju.

UZASADNIENIE POSŁUSZEŃSTWA

Teologowie zawsze podkreślali, że podstawowym uzasadnieniem posłuszeństwa w życiu człowieka są potrzeby życia społecznego, wyrażające się w wymaganiach dobra wspólnego. Zagadnienie to zostało omówione na poprzednich stronach. Jest to argumentacja z ustanowionego przez Boga porządku wszechświata, odczytywanego przez człowieka jako prawo naturalne; argumentacja rozwinięta znakomicie przez św. Tomasza z Akwinu [18]. Jako dalsze uzasadnienie teologowie podawali fakt, że posłuszeństwo jest najskuteczniejszym lekarstwem na złe skłonności i nieuporządkowane poruszenia woli, które przeszkadzają człowiekowi w zjednoczeniu się z Bogiem przez miłość [19]. Potrzeba tego lekarstwa jest niewątpliwa, grzech pierworodny zranił ludzką naturę głęboko. Lecz to negatywnie ujęte uzasadnienie posłuszeństwa jest mniej pociągające i chyba mniej istotne od uzasadnienia pozytywnego, związanego z powołaniem osobistym i z perspektywą zbawczego planu Bożego. Posłuszeństwo bowiem, rozumiane oczywiście jako działanie moralnie dobre, stanowi, jak widzieliśmy, nieuniknioną drogę realizacji powołania osobistego każdego człowieka, niezbędny środek jego osobowego rozwoju. Dotyczy to przede wszystkim posłuszeństwa bezpośrednio wobec planów Bożych, lecz także posłuszeństwa wobec ludzi-przełożonych, które pośrednio jest posłuszeństwem wobec Boga.

Jest oczywiste i wszyscy teologowie podkreślają to zgodnie, że najgłębszym uzasadnieniem posłuszeństwa jest wymaganie miłości. Bóg stworzył ludzi z miłości i z miłości powołał ich do realizacji swego wielkiego planu. Jedyną właściwą odpowiedzią na to Boże wezwanie może być tylko odpowiedź miłości: przylgnięcie do Boga w doskonałym posłuszeństwie, w doskonałej synchronizacji swojej woli z Jego najlepszą wolą. Dotyczy to wszystkich ludzi na świecie, lecz uwidacznia się szczególnie wyraźnie w posłuszeństwie zakonnym.

---

[18] *Suma teologiczna*, 2—2, 104, 1.

[19] Por. „Znak", 153, 1967, s. 312.

POWOŁANIE I POSŁUSZEŃSTWO ZAKONNE

Posłuszeństwo zakonne zakłada to wszystko, co odnosi się do posłuszeństwa w ogóle. Lecz aktualizuje się w nim specjalne powołanie; żeby zrozumieć, na czym polega posłuszeństwo zakonne, trzeba zdać sobie sprawę z tego czym jest powołanie zakonne.

Powołanie zakonne to szczególne wezwanie Boga skierowane do człowieka. Przede wszystkim wezwanie do miłości [20]. Wprawdzie każde powołanie jest oczekującym odpowiedzi wezwaniem miłości Bożej, lecz powołanie zakonne jest wezwaniem do szczególnej odpowiedzi, wyrażającej się — jak mówi Sobór — w „dążeniu do miłości doskonałej drogą rad ewangelicznych" [21].

Jak w każdym powołaniu tak i tu można wyróżnić dwa, ściśle ze sobą związane aspekty: indywidualny i społeczny. Indywidualny polega na tym, że zakonnicy „wyrzekłszy się świata, żyją dla samego Boga; całe bowiem swoje życie oddali na jego służbę" [22]. Wszyscy ludzie mają żyć dla Boga, czynią to jednak w dużej mierze poprzez życie organizowane bezpośrednio dla siebie, swoich bliskich i społeczeństwa, a tylko ostatecznie skierowane ku Bogu. Zakonnicy natomiast mają oddać całe swe życie bezpośrednio na służbę Bogu. Jest to wielka ofiara, wyrażająca się w składanych przez zakonników trzech ślubach: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Śluby ubóstwa i czystości są wyrzeczeniem się wzbogacających człowieka wartości doczesnych: małżeństwa oraz dóbr materialnych. Sam Bóg jest bogactwem zakonnika. Przez ślub posłuszeństwa zakonnicy „poświęcają całkowicie wolę swoją Bogu, jakby składając ofiarę z siebie, a przez to jednoczą się trwalej i bezpieczniej ze zbawczą wolą Boga". [23] Słusznie podkreślano, że posłuszeństwo zakonne nie jest rezygnacją z własnej woli [24], że otrzymywane polecenia zakonnik przyjmuje swoją wolą i niejako przetwarza w swe własne. [25] Powołanie zakonne to jednoczenie swej woli

---

[20] Przedstawił to o. R. Kostecki OP, art. cyt., s. 311—312. Por. też o. B. Przybylski OP, *Istota życia zakonnego*, „Ateneum Kapłańskie" 352/3 (1967), s. 277 n., gdzie zagadnienie to jest ujęte w płaszczyźnie głównie indywidualnej, podobnie jak w całej literaturze klasycznej, nie kładącej nacisku na społeczną stronę powołania zakonnego.

[21] Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego (Perfectae caritatis)*, 1.

[22] tamże 5.

[23] tamże 14. Wynikający ze ślubów kultowy charakter i kultową wartość życia zakonnego przedstawia o. B. Przybylski OP, art. cyt., s. 279.

[24] S. J. *O ludzi dorosłych w zakonach*, „Znak" 143 (1966), s. 528.

[25] J. M. R. Tillard OP, *L'obéissance religieuse*. (W:) *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret „Perfectae caritatis" — Commentaires*. Paris 1967, s. 473. Por. też S. Miriam Szymeczko OSU, *Problemy posłuszeństwa zakonnic*, „Ateneum Kapłańskie" 352/3 (1967), s. 364 n.

z wolą Boga w ramach planu Bożego.[26] Ponieważ zaś plan ten w swym szczególnym aspekcie indywidualnym wymaga od zakonnika bezpośredniego oddania Bogu całego życia, wszelkie odchylenia od posłuszeństwa wypaczają realizację planu Bożego i deformują rozwój osobisty zakonnika.

Podobnie jak powołanie osobiste każdego człowieka, tak i powołanie zakonnika ma swój szczególny aspekt społeczny, aspekt zobowiązania wobec dobra wspólnego społeczności zakonnej. Podczas jednak gdy u innych ludzi aspekt ten nie pokrywa się z całym ich powołaniem osobistym, u zakonników ma to właśnie miejsce. Zakonnik zobowiązuje się przez ślub posłuszeństwa do życia „zgodnie z przepisami reguły i konstytucji" swego zgromadzenia,[27] a więc dla realizacji celu zgromadzenia i przy pomocy stosowanych przez nie środków. Każde zgromadzenie zakonne posiada własne cele i środki, które łącznie tworzą dobro wspólne tego zgromadzenia. Ukierunkowuje ono powołanie osobiste zakonnika właśnie „zgodnie z przepisami reguły i konstytucji" zgromadzenia. Cele i środki zgromadzenia powinny być konfrontowane ze współczesnymi potrzebami ludzi i Kościoła oraz dostosowywane do tych potrzeb i warunków,[28] co może powodować zmiany w przepisach reguły i konstytucji. Niemniej każde zgromadzenie posiada jakieś zasadnicze, własne ukierunkowanie swych zadań i prac, wykluczające absolutną dowolność w decyzjach przełożonych i inicjatywach podwładnych. Najwybitniejszy obecnie znawca teologii posłuszeństwa o. Tillard podkreśla w świetnym komentarzu do dokumentów soborowych, że posłuszeństwo zakonne nie jest jednakowe, lecz w różnych zakonach różne według modyfikacji, wprowadzonych przez reguły i konstytucje zakonów stosownie do celów i związanej z celami struktury każdego zgromadzenia. Zakonnik który wstąpił do takiego właśnie a nie innego zgromadzenia zakonnego ma prawo domagać się,

---

26 Mimo zastrzeżeń ks. A. Kuśmierza SJ (art. cyt., s. 353), posłuszeństwo zakonne powinno być niewątpliwie „wspólnym (przez przełożonego i podwładnego) odczytywaniem woli Ojca", „związkiem miłości" jak pisał S. J. (art. cyt., s. 529). Nie wynika jednak z tego, że „nie jest poddawaniem się temu, czego chce przełożony" (tamże). Nie wystarczy też powiedzieć, że „posłuszeństwo zakonne właściwie rozumiane jest wolnym dążeniem do najlepszego poznania i wypełnienia planu Bożego względem danej osoby" (tamże, s. 528). Po pierwsze dotyczy to posłuszeństwa w ogóle, a nie tylko zakonnego. Po drugie określenie to pomija tak istotną dla posłuszeństwa zakonnego jego stronę społeczną. Po trzecie nie wiadomo, jakie znaczenie ma w nim termin „wolne dążenie"; zapewne niewielu czytelników zrozumiało go według intencji autora, mógł on bowiem nasunąć znaczenie przeciwstawiające „wolne dążenie" zobowiązaniom, płynącym ze ślubów zakonnych.

27 Sobór Watykański II, Dekret cyt., 14.

28 tamże 2.

aby go nie przeznaczano do prac z celem tego zgromadzenia niezgodnych.[29] W przypadkach granicznych może się zdarzyć, że nadzwyczajne warunki zewnętrzne zmuszą przełożonych do podjęcia tego rodzaju prac i powierzenia ich podwładnym, może nawet wbrew ich kwalifikacjom, zdolnościom czy zamiłowaniom. Jest to wielka ofiara i dla zgromadzenia i dla tych podwładnych, powinni oni jednak ją podjąć ze względu na wprowadzoną przez nadzwyczajne warunki modyfikację aktualnego dobra wspólnego Kościoła czy zgromadzenia, pamiętając że „ostateczną normą życia zakonnego jest naśladowanie Chrystusa",[30] a Chrystus wyniszczył się dla dobra wspólnego ludzkości jeszcze bardziej. Nie zwalnia to oczywiście przełożonych z obowiązku starania się o poprawę sytuacji i pamiętania, że — jak to słusznie zaznaczono w dyskusji o posłuszeństwie — drogi woli Bożej wyznaczane są nie tylko przez zadania zakonu i warunki zewnętrzne, lecz również przez osobowe wartości i kwalifikacje podwładnych.[31]

Mówiąc o naśladowaniu Chrystusa w życiu zakonnym dochodzimy do jeszcze jednego aspektu powołania i posłuszeństwa zakonnego, aspektu również społecznego, nie występującego jednak w tej formie w powołaniu innych ludzi. Powołanie zakonne jest nie tylko wezwaniem do szczególnego osobistego oddania się Bogu (aspekt indywidualny) oraz do życia i pracy dla dobra wspólnego konkretnego zgromadzenia (aspekt społeczny szczególny): jest ono także wezwaniem do specjalnego udziału w dziele Odkupienia przez pełną i bezpośrednią ofiarę, składaną wraz z Chrystusem (aspekt społeczny ogólny). Chrystus odkupił ludzkość, łącząc ją w swej osobie z Bogiem i wprowadzając ją przez swą mękę i śmierć do sfery życia nadprzyrodzonego, do uczestnictwa w wewnętrznym życiu Bożym. Uczestnictwa tego nie otrzymują ludzie wbrew swej woli; sami muszą się włączyć w ofiarę Chrystusa swoją pokutą i ofiarą i w ten sposób dopełnić to, „czego nie dostaje cierpieniom Chrystusowym" (Kol 1, 24). Niektórych jednak ludzi Bóg powołuje do ofiary większej, aby mogli wysłużyć z Chrystusem usprawiedliwienie i zbawienie nie tylko sobie, ale i wielu innym ludziom (2 Tym 2, 10). Na tym właśnie polega powołanie zakonne w swym społecznym aspekcie ogólnym. Jest on ogólny, bo wspólny wszystkim zakonom. Jest społeczny, bo

---

[29] J. M. R. Tillard OP. *l'obéissance religieuse*, s. 470.

[30] Sobór Watykański II, Dekret cyt., 2-a.

[31] J. Grześ, art. cyt., s. 604 n. Por. też znakomity artykuł, który wyszedł spod pióra obdarzonego wyjątkowym autorytetem osobistym i doświadczeniem w dziedzinie posłuszeństwa: o. K. Hołda CSSR, *Główne założenia odnowy życia zakonnego*, „Ateneum Kapłańskie" 352/3 (1967), s. 285 n.

na wskroś apostolski. Jest to wreszcie powołanie do ofiary pełnej, bo ubóstwo, czystość i posłuszeństwo obejmują właściwie całe życie zakonnika, przenikają całe jego powołanie osobiste. Zakonnik jest w rzeczywistości wezwany do specjalnego udziału w dziele Odkupienia przez ofiarę współwyniszczenia się z Chrystusem. Taki jest też najgłębszy sens posłuszeństwa zakonnego: posłuszeństwa z Chrystusem „aż do śmierci, a śmierci krzyżowej" (Fl 2, 8) [32].

PERSPEKTYWY TEOLOGII POWOŁANIA, POSŁUSZEŃSTWA I ROZWOJU

Artykuł ten nie miał na celu wyczerpującego omówienia teologicznej problematyki powołania, posłuszeństwa i rozwoju, lecz jedynie jej ogólne zarysowanie, poruszenie problemów najbardziej istotnych i wiążących te trzy zagadnienia. Miał również na celu wykazanie, że nie można zajmować się teologią posłuszeństwa w oderwaniu od teologii powołania i rozwoju, a w konsekwencji i od teologii wielkiego, stwórczego i zbawczego planu Bożego. Tylko na tej płaszczyźnie można zrozumieć i rozwiązać problemy podległości i posłuszeństwa.

Nie znaczy to, że teologowie minionych wieków nie zdawali sobie sprawy z tych perspektyw. W szczególności epoka średniowiecza była przepojona wielką wizją Królestwa Bożego, którego sługami i realizatorami czuli się nie tylko władcy, jak Karol Wielki czy Ludwik IX, lecz również rycerze, uczeni i ludzie prości. Nastawionym teocentrycznie ludziom średniowiecza — nawet wtedy, gdy grzeszyli — nie brak było wizji, potrzebowali natomiast pilnie jej systematyzacji, potrzebowali schematów porządkujących idee. Wprowadzenie tych schematów i systematyzacji było dziełem teologów średniowiecza na czele ze św. Tomaszem z Akwinu. W następnych jednak wiekach teocentryczne nastawienie społeczeństwa zanikło. Teologowie usiłowali rozwijać doktrynę przy pomocy dalszych podziałów i schematów, ale tworzone często już bez wielkiej, jednoczącej wizji, bardziej ob-

---

[32] Poza powołanymi wyżej publikacjami, dotyczącymi istoty posłuszeństwa zakonnego, trzeba zwrócić uwagę na następujące pozycje, należące już dzisiaj do starszej literatury tego tematu: A. de Bovis, *Obéissance et liberté*, „Nouvelle Revue Théologique" 87 (1955), s. 282—298; H. Mogenet, *L'obéissance religieuse, vertu évangelique et humaine*, „Revue d'Ascétique et Mystique 27 (1951), s. 76—95; M. Motte OP, *Théologie de l'obéissance religieuse*. (W:) *L'obéissance. Problèmes de vie religieuse*. Paris 1965, s. 63—92; O. Rousseau OSB, *L'appel de l'obéissance*. (W:)*L'obéissance...* s. 3—18; A. de Soras, *La doctrine catholique des exigences et des limites de l'obéissance*, „Revue de l'Action Populaire" (1953), s. 881—900; R. Tandonnet, *L'obéissance religieuse, obéissance parfaite*, „Christus" 13 (1955), s. 332—348.

ciążały teologię, niż ją rozwijały. Nam, ludziom XX wieku, pozostały te schematy, ale nie posiadamy już teologicznej wizji i dlatego dusimy się w nich. Jesteśmy jednak świadkami odnowienia teologii: odrzucania zbyt prymitywnych czy nieudanych schematów i powrotu do źródeł, do samego Boga, udzielającego się ludzkości w dziele Stworzenia i Odkupienia. Właśnie wprowadzenie tej wizji teologicznej stało się jednym z głównych zadań Soboru Watykańskiego II. Zadaniem zaś teologów jest stawianie i rozwiązywanie — w oparciu o rzetelną metodologię — problemów ludzkich w tej wielkiej, Bożej i ludzkiej perspektywie.

Władysław Skrzydlewski OP

ŻYCIE ZAKONNE KONTEMPLACYJNE

JEGO TAJEMNICA

Życie zakonne kontemplacyjne jest na ogół nieprzychylnie oceniane. Dużą w tym rolę odgrywa jego nieznajomość. Oficjalne wypowiedzi Kościoła utrzymane są w tonie tak podniosłym, że — jak wolno przypuszczać — u postronnych budzą pewien opór. Na przeciwległym krańcu znajdują się publikacje z konieczności dające wypaczony obraz rzeczywistości (np. Moniki Baldwin) i świadczące o bujnej fantazji utwory ludzi Kościołowi nieżyczliwych. Istnieje również niejaka reprezentacja utworów o kolorycie pośrednim: na Zachodzie modny był przez pewien czas reportaż z klauzury [1], zrobiony z dużą kulturą i sympatią, ale i grzeszący wadami reportażu — przeakcentowaniem tego, co jest najbardziej widoczne, ale nie zawsze najważniejsze. Zarzut ten odnosi się i do najlepszej pozycji tego typu, nagrodzonej książki Susanne Cita Malard, *Prisons du ciel* [2].

Na szarym końcu należy wymienić literaturę pochodzącą od osób najbardziej kompetentnych, czyli od samych zakonnic klauzurowych. Nie znaczy to, że jej nie ma. Istnieją arcydzieła mistyki chrześcijańskiej, które powstawszy w środowisku klauzurowym, wydają mu świadectwo. Można jednak wysunąć wobec nich zarzut, że nie są nam współczesne. *Dzieje duszy* św. Teresy od Dzieciątka Jezus mówią tyleż o zewnętrznym stylu życia wielu dzisiejszych klasztorów kontemplacyjnych co *Lalka* Prusa o współczesnej Warszawie; między naszą mentalnością a wiekiem XIX upłynęło chyba tysiąclecie. Istnieją wreszcie próby ukazania tegoż życia przez współczesne mniszki. Niektóre z nich są raczej nieudane, mimo że poczytne, np. historia amerykańskiej karmelitanki S. Catherine Thomas of the Divine Providence, *My Beloved* [3]. Innym autorkom, zwłaszcza S. Mary Francis, klarysce z USA, na-

---

1 Np. Cluny Roland *A l'abri de leur voile*, Paris, „Témoignage Chrétien", 1955.

2 Plon, 1955.

3 *My Beloved: The story of a Carmelite nun*, The World's Work 1956; w przekładzie francuskim książka ta ukazała się w wydawnictwie Salvator pod tytułem *Au sommet du Carmel* (dwa wydania).

leżą się w pełni słowa uznania. Jej książki *Joie sous le voile* (znam tylko przekład francuski) i świeżej daty *Strange Gods before me* [4], ukazują to życie naprawdę takim, jakie jest.

Przodują więc Amerykanki (czyżby zarażenie się Mertonem?) jeśli chodzi o konkret życia kontemplacyjnego. I kto wie, czy to nie jest najważniejsze? Człowiek współczesny odnosi się nieufnie do teorii, której pokrycia nie widzi. Natomiast niewątpliwie cenną pozycją teoretyczną jest ankieta „La Vie Spirituelle" z roku 1962, *Dieu leur suffit*: wypowiedzi zakonnic klauzurowych, które są sprawdzianem obecności w ich życiu Boga i kontemplacji.

Tyle odnośnie literatury, która mogłaby życie kontemplacyjne zbliżyć. Na pewno jednak nie odsłoni całej jego tajemnicy, bo życie to pozostaje zagadką nawet dla tych, którzy je wybrali. Wobec krat i klauzury nasuwa się pytanie: „Dlaczego? Czy nie można inaczej?" Odpowiedź jest jednoznaczna: „Owszem. Można". Ale dla wezwanych, choćby to drogo ich kosztowało, jednak nie można. Bóg jest absolutnym Panem swoich darów i już w Starym Testamencie powtarza się to „Ja Pan", które wobec Jego Majestatu ustawia człowieka w postawie adoracji.

Człowiek i jego życie wewnętrzne musi być tajemnicą. Stosuje się to tym bardziej do stylu życia, którego istotną rolą jest być znakiem spotkania z Bogiem, nie z Bogiem pobożnych książek czy nawet teologicznych dystynkcji, ale z Nieogarnionym, Oceanem istoty: *pelagus substantiae.*

Istnieje wreszcie przyczyna całkiem zwyczajna, dlaczego życie to nie jest rozumiane nawet przez księży i zakonnice czynne. Życie w środowisku zamkniętym — mimo pewnych ulg, jakie wniosły ostatnie czasy — stwarza specyficzną psychologię grupy: próby reform z zewnątrz muszą być bardziej niż ostrożne. Normy wykonawcze do dekretu *Perfectae caritatis* liczą się z tym w zupełności: „Trzeba uwzględnić specjalny sposób myślenia i nastawienie duchowe zakonnic klauzurowych, tak bardzo wymagające stałości i pewności" [5].

STYL ŻYCIA KONTEMPLACYJNEGO

Był czas — po Soborze Trydenckim — kiedy Kościół uznawał dla kobiet jeden tylko typ życia zakonnego: kontemplację. Ograniczenie to rzuciło potem cień na klasztory klauzurowe. Postępo-

---

[4] Sheed and Ward, New York 1965; przekład francuski *Chasse aux idoles* ukazał się w wydawnictwie Salvator (1966).

[5] I, 10.

wość utożsamiono z szerokością rozmachu apostolskiego, kwitując życie kontemplacyjne wzgardliwym: „Anachronizm”.

A jednak — mówię to z całym poczuciem odpowiedzialności za swoje słowa — klasztory kontemplacyjne są dowodem wielkiej postępowości Kościoła w odniesieniu do żeńskich stanów doskonałości. Każda religia ma swoje *sacrum*, święte świętych, do którego droga wiedzie przez kontemplację. Hinduizm, buddyzm, islam, zastrzegły ten przywilej mężczyznom; nawet w prawosławiu jest on domeną mnichów, mniszki bowiem stanowią żywioł drugorzędny. Tylko w Kościele katolickim kontemplację „opanowały” kobiety i one ją reprezentują. Mnisi-kontemplatycy stanowią nieznaczny ułamek całości: kartuzi to około 500 osób, kameduli około 300, i trapiści — więcej, o ile nadmierne stężenie życia wspólnego pozwala mówić o właściwym życiu kontemplacyjnym (vide: zastrzeżenia Mertona).

Postępowe pod względem treści, życie klauzurowe jest jednak bardzo tradycyjne, „średniowieczne” — jak utarło się mówić, choć istotnie korzeniami swymi sięga ono dalej — w erę patrystyczną, kiedy to powstały wielkie Reguły Augustyna, Bazylego, Benedykta, a nawet w tę starożytność chrześcijańską, która tak nas dzisiaj pasjonuje. Stamtąd też w dobrze postawionych klasztorach pochodzą źródła jego natchnienia. Konstytucja apostolska *Sponsa Christi* (1950) podkreśla związek między starożytnymi *virgines consecratae* a mniszkami, które były ich pierwszymi, uznanymi przez Kościół następczyniami. Życie dziewic pierwotnego chrześcijaństwa, choć toczyło się w domu, było nastawione przede wszystkim na modlitwę i umartwienie; posiadało też *sui generis* klauzurę, gdyż Kościół niechętnym okiem patrzył na ich mieszanie się do spraw świeckich. Poza Mszą św. niedzielną były one zwolnione z liturgicznych zebrań wiernych, odmawiając psałterz w samotności lub ze współtowarzyszkami. W formie bardziej jurydycznie opracowanej zachowało się to w klasztorach kontemplacyjnych.

Na życie klauzurowe utarło się patrzeć pod kątem „zwyczajów” lub mrożących krew w żyłach pokut. Trzeba istotnie przyznać, że z upływem wieków zwyczajów tych narosło sporo. W ostatnich czasach znakomitym środkiem ich przerzedzenia okazała się konieczność pracy zarobkowej. Tam, gdzie w grę wchodzi wydajność, nie można zwracać uwagi na uświęcone metody pracy czy formy obcowania ze sobą. Niemniej zakony klauzurowe, jak każde środowisko, mają prawo do własnego stylu życia i z wielu zwyczajów, które rolę swą spełniają i dziś, rezygnować nie muszą. Myślę np. o zamieszczonym w *Regule* św. Benedykta pole-

ceniu: „W dni Postu Wielkiego ma każdy dostać z biblioteki książkę i porządkiem aż do końca ją przeczytać" [6]. Nie znaczy to, że zakonnice klauzurowe czytają raptem jedną książkę rocznie (czytają na ogół dużo). Chodzi o coś innego: Wielki Post jest naprawdę początkiem; liturgicznie — jest przygotowaniem do świąt Wielkanocy, ale jest także początkiem ciągle ponawianej odnowy wewnętrznej (oracje mszału). A do tego bardzo pomaga książka także rozpoczęta od pierwszej strony. To jeden przykład z wielu, który pozwoli zrozumieć, dlaczego i w sferze zwyczajów nie wszystko jest do pogardzenia.

Ale pomimo ich istnienia życie w klasztorze klauzurowym jest tak proste, że dla nas niezwykłe jest to, co się dzieje z zewnątrz. To, co ludzie świeccy mają okazję czasem zobaczyć — obłóczyny, śluby zakonnic, są i dla nich wielką atrakcją, a ceremoniału wówczas używanego nie używa się nigdy poza tym. Codzienność klauzurowa jest naprawdę pospolita: Msza św., godziny oficjum, modlitwy myślnej, lektury (w dzień powszedni przeciętnie siedem godzin, w niedziele i święta — więcej), a potem praca, gdyż chwała Bogu, minęły czasy posagów i jałmużn, no i chwile odprężenia — rekreacji, spaceru, czasem jakiejś rozrywki artystycznej (płyty, słuchowiska). Życie zakonnicy klauzurowej ma dużo podobieństwa z pracą domową kobiety, która nigdy się nie kończy i zawsze jest taka sama. Tyle do wiadomości poszukiwaczom sensacji za kratami.

Sprawa tzw. umartwień również wymaga wyjaśnienia, zwłaszcza że w nich dopatruje się najniesłuszniej surowości życia klauzurowego. Pokuty fizyczne, powszechnie stosowane dawniej, i dziś bywają w użyciu, choć nie w skali globalnej. Powojenne pokolenie zakonnic jest zbyt fizycznie wątłe, aby im podołać, a ponadto musi dźwigać własne brzemiona — nerwowość, która w warunkach klauzurowych doskonale zastępuje włosiennicę, i konieczność wydajnej pracy, która zużywa tyleż energii, co i najsurowsze posty. We współczesnym świecie zachodzi zjawisko, które jest odwrotnością tego, co się działo w Średniowieczu. Wtedy asceza ludzi świeckich kopiowała surowości zakonne, dzisiaj asceza zakonna przestawiła się na zwyczajność ludzi świeckich. Jest to prąd ogólny, który objął także klauzury.

O stylu życia kontemplacyjnego świadczy niewątpliwie rodzaj jego pobożności. Istnieją oczywiście wahania, zależne od kultury danego domu, ale na ogół w pobożności tej nie ma, tak rażącej współczesnych, ckliwości na modlitwie. Zakonnice klauzurowe są z natury antysentymentalne i nie lubią np. konferencji, które

---

6 Rozdział 48, O codziennej pracy ręcznej.

grają na uczuciu. Może wpływa na to formacja liturgiczna, która innym zakonnicom udostępniona dopiero w ostatnich czasach, zawsze była ich udziałem. Pismo św. i teksty liturgiczne wyrabiają pobożność prostą i o surowym pięknie.

Nie można jednak generalizować. Dwa domy tego samego Instytutu, zachowujące przecież tę samą Regułę, to już dwa odmienne światy. W życiu kontemplacyjnym, przy całej jego zwyczajności, istnieje duża rozmaitość, rozmaitość przede wszystkim indywidualności zarówno zbiorowej (Zgromadzenie), jak i poszczególnych członków. Dwie przyjaciółki, które wstępując jednocześnie, były duchowo ogromnie podobne, z upływem lat różnią się już kolosalnie. Oczywiście każdy człowiek się zmienia, ale jest także faktem, że to ciśnienie zewnętrznych atrakcji a nie ich brak (o ile nie jest synonimem wewnętrznej pustki), stwarza ludzi stereotypowych. Wreszcie przyczyna najważniejsza: swoje bogactwo wewnętrzne zakonnice czerpią z kontaktu z Bogiem na modlitwie.

Zanim jednak przejdę do omawiania istoty życia kontemplacyjnego, chciałabym ukazać jego trudności. Potem okaże się, dlaczego kolejność ta jest konieczna.

TRUDNOŚCI ŻYCIA KONTEMPLACYJNEGO

Przyznam się, że zaczynam o tym mówić z zażenowaniem. Ludzkość współczesną szarpie udręka i niepokój tym gorszy, że płynący z poczucia bezsensu istnienia; rodzina i małżeństwa przeżywają kryzysy, zakonnice czynne i księża przeciążeni nadmiarem pracy czują się osamotnieni w diasporze. Może nasze cierpienia w porównaniu z ich cierpieniami są drobne, może nie warto o nich wspominać. Zrobię to tylko z tej racji, by ukazać na czym polega istotna surowość życia klauzurowego.

Wiele mówi już to, że jest to życie klauzurowe, życie wspólne w środowisku zamkniętym. Św. Jan od Krzyża wyraził się kiedyś trafnie i dowcipnie: „Choćbyś żył między aniołami, wiele rzeczy, gdy zaczniesz się im przyglądać, będzie cię raziło, ponieważ nie możesz zrozumieć ich istoty"[7]. Zakonnice są także ludźmi o odmiennych temperamentach, gustach, wykształceniu i kulturze. Świat chce od nas idealnej wspólnoty, ale jak to uczynić? Drogą niwelacji różnic, które są cennym wkładem w budowanie całości? Może ściągnięcia do wspólnego poziomu, który będzie poziomem najniższym (o najwyższym nie ma co ma-

7 *Przestrogi duchowne*, *Dzieła*, t. II, Kraków 1961, s. 414.

rzyć)? Oba rozwiązania odpadają; pozostaje łamigłówka jak z tej ludzkiej zbieraniny ułożyć zarys idealnego Kościoła. Jest to oczywiście problem wszystkich Zgromadzeń zakonnych, ale z racji klauzury przede wszystkim kontemplacyjnych.

Ubiegłe wieki mówiły o wszystkim w sposób podniosły. Klauzura, to był *paradisus claustralis*, raj zamknięty. Niewątpliwie najgłębsza jej treść jest właśnie taka, ale klauzura jest także ograniczeniem wolności, które kosztuje. Jest to, mówiąc po prostu, rodzaj „więzienia", na które człowiek skazuje się dla Boga dobrowolnie. Automatycznie odcięte zostaje to, co dla człowieka, zwłaszcza współczesnego, stanowi o uroku życia — zmiana, ciągła nowość, swoboda. Monotonia życia klauzurowego jest doświadczeniem, które załamuje ludzi heroicznych w innych środowiskach: zakonnice czynne przechodzące do klauzury przeważnie w niej nie wytrzymują. Pobyt w klauzurze u początku może sprawić złudzenie życia łatwego, na dłuższą metę zmienia się kategorycznie zdanie. Kapitalnie to określił jeden z kartuzów:

„Zdarza się, że adepci do naszego życia, po jego kilkutygodniowej próbie odczuwają rodzaj zawodu wobec rzeczywistości kartuzkiej, która nie odpowiada ich ideałowi heroicznej surowości. A jednak znaczna liczba tych rozczarowanych wcześniej lub później opuszcza nas z racji wprost przeciwnych: próba przekracza ich siły" [8].

Z klauzurą wiąże się inne jeszcze doświadczenie: b r a k c z y n u. Zakonnice kontemplacyjne nie są istotami „stworzonymi do wyższych rzeczy", które z lekceważeniem lub pogardą traktują działanie. Wprost przeciwnie: wyrzeczenie się czynu (nie pracy, bo tej mają w nadmiarze), ale czynu efektywnego, jest dla nich wielką ofiarą.

Inny rodzaj próby to d o z n a n i e w ł a s n e j n ę d z y. Każda wie, że buduje Kościół swymi wewnętrznymi wartościami, ale przeważnie wartości tych nie widzi. Klauzura, życie wspólne, obnażają jej małość, tak że czuje się stokroć gorsza niż była przed wstąpieniem. Widzi, że taka, jaką jest, nie daje nic Bogu i Kościołowi. Próba ta, przeplatana łaskami, ciągnie się przez całe życie. Dobrze jeszcze, jeśli się z łaskami przeplata. Bywa i tak, że powstaje kompletna pustka, opuszczenie przez Boga. *Tribulationes*, u d r ę k i k o n t e m p l a t y k ó w, są rzeczywistością, o której mówią nawet dekrety *Vaticanum II* [9]. Są tym boleśniejsze, że odczuwają je ludzie, którzy żyjąc w zewnętrznej próżni,

---

[8] *Amour et silence*, cz. II. *Sermons capitulaires*, Paris 1952, s. 131.
[9] *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, nr 40.

skoncentrowani są na swoim wnętrzu. W połączeniu np. z chorobą stanowią już koszmar. Ale i to trzeba przetrzymać, jeśli się chce pozyskać Chrystusa.

Życie kontemplacyjne związane jest trwale z krzyżem. Nie można oczywiście układać skali porównawczej między cierpieniami, bo ich intensywność nie jest zależna od środowiska. Wydaje się jednak, że chcąc zdefiniować, na czym polega istota cierpień kontemplatyków, trzeba powiedzieć: płacą oni sobą; nie tym, co zrobią, czego dokonają, ale tym, czym są. To nie jest naprawdę łatwe.

Nie jest łatwe, ale nie jest i beznadziejne. Ryzyko stanowi zawsze szansę. Bez poddania się tej konieczności nie dojdzie się też do odkrycia istoty i piękna życia kontemplacyjnego. O nich będzie teraz mowa.

ISTOTA ŻYCIA KONTEMPLACYJNEGO

Jest nią w najszerszym ujęciu to, co stanowi istotę życia chrześcijańskiego w ogóle: miłość Boga i bliźniego. „Na wszystkich (Chrystus) zesłał Ducha Świętego, który miał ich wewnętrznie pobudzić, aby miłowali Boga z całego serca, z całej duszy, z całej myśli i ze wszystkiej siły swojej" (por. Mk 12, 30) i aby siebie wzajemnie miłowali, tak jak Chrystus ich umiłował (por. J 13, 34).[10].

Najwyższym ideałem życia mniszego jest realizacja wymagań zawartych w powołaniu chrześcijańskim. Niemniej posiada ono specyficzną tonację. Istota życia kontemplacyjnego zmienia się nawet z upływem wieków. Za czasów św. Benedykta było nią szukanie Boga: *si revera Deum quaerit*[11]. Średniowiecze wypracowało mistykę nupcjalną, okres kontrreformacji ustawił życie kontemplacyjne pod kątem łask nadzwyczajnych, itp. Dziś mówi się o jego roli znaku, że Bóg sam wystarczy człowiekowi. Może jest to istotnie najważniejsze dla obserwatorów z zewnątrz. Od wewnątrz jednak co innego, jak mi się wydaje, stanowi o jego treści. Da się to sprowadzić do dwóch punktów.

1. Znajomość Boga. W Ewangelii św. Jana znajdują się słowa: „To jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynie prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa" (J 17, 3). Chrześcijaństwo potrzebuje kogoś, kto zna Boga, i rolę tę spełniają między innymi zakony klauzurowe. Może teraz wyjaśni się, dlaczego podrozdział o trudnościach życia kontemplacyjnego po-

---

10 Konstytucja *O Kościele*, nr 40.

11 *Reguła*, nr 58, O sposobie przyjmowania braci.

przedził podrozdział niniejszy — o jego istocie. Zewnętrzna, a czasem i wewnętrzna próżnia staje się pojemnością na przyjęcie objawienia Bożego (nie mieszać z wizjami!). Owszem, można by to życie urozmaicić, uczynić bardziej atrakcyjnym, ale równałoby się to rezygnacji z jego największego dobra: poznania Boga. Św. Paweł mówi: „Uznaję wszystko za stratę ze względu na najwyższą cenę znajomości Chrystusa Jezusa, Pana mojego" (Flp 3, 8). Poszerzanie, o którym tak głośno, nie jest równoznaczne z pogłębianiem. A raczej trzeba to wyrazić inaczej: można i poszerzać, byle przedtem ogarnęła człowieka nostalgia głębi.

Zakonnice klauzurowe mają dużą znajomość rzeczywistości nadprzyrodzonej; mają to, co jednocześnie jest i głodem i posiadaniem Boga. Istnieją wprawdzie dwa typy dusz kontemplacyjnych — te, które przychodzą dla samego Boga, i te, które chcą przede wszystkim służyć w ukryciu Kościołowi, praktycznie jednak życie każdej, nawet najbardziej pochłoniętej apostolstwem modlitwy i ofiary, obraca się wokół Boga. Współczesny świat zatracił poczucie Bożej transcendencji, zapomniał, że On jest *magnus et laudabilis nimis*, wielki i godzien wszelkiej chwały (Ps 47, 2). A tymczasem znajomość Jego wielkości, to świadomość, że w Bogu wszystko jest nieograniczone, a więc także Jego miłość i miłosierdzie. Zrozumienie tej prawdy spoczywa u podstaw zjednoczenia.

Poznawanie Boga jest zajęciem pasjonującym. On, zawsze ten sam, jest ciągle inny, a im bardziej Go poznajemy, tym żywszą mamy świadomość nieskończonych możliwości odkrywczych w Jego Istocie. Dlatego każdy dzień mniszki otwiera się wołaniem psalmisty:

„Pasterzu Izraela, posłuchaj,
Ty, co jak trzodę wiedziesz ród Józefa,
zabłyśnij, który siedzisz na cherubach...
okaż Twe pogodne oblicze, abyśmy byli zbawieni"
(Ps 79, 2—4)

Zanurzenie w Bóstwie, zanurzenie w źródle żywym (*fons vivus*), w ogniu — miłości (*ignis, caritas*) i w namaszczeniu duchowym (*spiritalis unctio*) [12], jest najwznioślejszą konsekracją i nowymi więzami, które łączą nas z Bogiem. W Nim mamy wszystko, nad miarę więcej niż opuściłyśmy, niż mogłyśmy oczekiwać w klasztorze. Są to sprawy zbyt święte i wzniosłe, abym kusiła się wyrazić je własnymi słowami, tym bardziej że kontakt z Nieskończonym przybiera formy wprost nieskończone. Ale każda z nich jest nowym przyjściem Pana (dla nas On jest naprawdę Tym, „Który

[12] Określenia wzięte z hymnu *Veni Creator*.

jest, Który był i Który przychodzi", Ap 1, 8) i źródłem radości. Gdy Bóg staje u progu sanktuarium duszy, wszystko w niej jest porywem szczęścia. *Ecce venit ad templum sanctum suum Dominator Dominus: Gaude et laetare, Sion, occurrens Deo tuo,* oto Pan panujący przychodzi do świątyni swojej: raduj się i wesel, Syjonie, wybiegając naprzeciw Bogu twemu [13].

Źródłem radości jest nawet (a może przede wszystkim) poznanie Ukrzyżowanego. Szlachetną ambicją każdej zakonnicy jest stać się towarzyszką Odkupiciela, *socia Christi Redemptoris,* nie tylko z imienia i dozgonnej przysięgi wierności, ale w istocie. Chrystus, mimo że Zbawicielem był od początku, odkupił świat wówczas, gdy bezsilny wisiał na krzyżu, poprzez śmierć urągającą wszelkim zasadom ludzkiej logiki. Zakonnice klauzurowe poprzez swój styl życia uobecniają Chrystusa „zgorszenie dla pogan i głupstwo dla Żydów", ale także Chrystusa „moc i mądrość Bożą" (por. 1 Kor 1, 23—24), i osiągają specjalną współnaturalność z Ukrzyżowanym. Takie podobieństwo musi być źródłem radości i natchnieniem hymnu, który przyswajają sobie od Apostoła Narodów:

„Mnie zgoła najmniejszemu ze wszystkich świętych, została dana ta łaska: poganom zwiastować jako dobrą nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa i wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy" (Ef 3, 8—9).

2. Uzmysłowienie eschatologicznego charakteru Kościoła. Kościół współczesny, mimo że podkreślił ten swój aspekt [14], stoi pod znakiem dialogu ze światem i dialog ten jest jego „radością i nadzieją" [15]. Klasztory kontemplacyjne dalekie są od krytykowania tego stanu rzeczy. Jednostronne podkreślenie eschatologii w warunkach, gdy chrześcijaństwo trwa wśród świata, od świata je tylko uzależnia (vide: prawosławna cerkiew rosyjska i carat). Kościół z natury swej domaga się pluralizmu, i nikt z nas, choćby nawet zrealizował swój ideał, nie ma prawa twierdzić, że znalazł receptę na jego wszystkie potrzeby. Ale z tejże racji Kościół potrzebuje tych, którzy wychyleni są ku paruzji. Bo Kościół prowadzi przede wszystkim dialog z Bogiem, a Duch i oblubienica nieustannie powtarzają Panu: „Przyjdź!" (por. Ap 22, 17).

---

13 Invitatorium na uroczystość Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny (2 lutego).

14 Por. rozdział 7 Konstytucji *O Kościele*, Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie.

15 Sądzę, że i tak można zinterpretować tytuł Konstytucji pastoralnej *O Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et Spes.*

W klasztorach kontemplacyjnych intensywne pragnienie rzeczywistości pozaziemskich jest wprost wyczuwalne. Ludzie, którzy rzucili swe życie jako stawkę za wartości wieczne, muszą żyć nimi: „Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje" (Mt 6, 21). Codzienne spotkania z Panem czynią z definitywnego spotkania rodzaj świętej obsesji. Milczenie, o którym mówi się nieraz, że jest przymusem, jako *silence sponsal* jest potrzebą serca mniszki. Bo ona w y g l ą d a Kogoś, kto przychodzi nieoczekiwanie, „o północy" (Mt 25, 6) i w s ł u c h u j e s i ę w głos Tego, który „milczy w swej miłości" (por. Sof 3, 17). Doprowadzając do maximum swoje ogołocenie, spotęgowała także do maximum swoją tęsknotę eschatologiczną. Obok słowa „Ukaż się!", najbardziej charakterystycznym jest dla niej wołanie: „Przyjdź!"

A poza tym klasztory kontemplacyjne najwierniej obrazują społeczność eschatologiczną siódmego rozdziału Konstytucji *O Kościele*, społeczność liturgiczną: „Nasze zjednoczenie z Kościołem niebiańskim dokonuje się wtedy, kiedy — szczególnie w liturgii świętej, w której moc Ducha Świętego działa na nas poprzez znaki sakramentalne — wspólnie z nimi w radosnym uniesieniu wielbimy majestat Boży" [16]. Może mówię to nazbyt subiektywnie, bo na podstawie doświadczenia klasztoru benedyktyńskiego, gdzie liturgia przybiera szczególną solenność, ale raczej nie, gdyż okres posoborowy przyniósł liturgiczne odrodzenie nawet klasztorom o pobożności innego typu. Ponieważ zaś kler zyskuje coraz większe ulgi w recytacji brewiarza, a zakony czynne zachęcane są do odmawiania jakiejś jego części (laudesów, nieszporów), z całości wywiązują się prawie tylko zakony mnisze. Chodzi zresztą nie tyle o czas, ile o „mistyczną namiętność w sprawowaniu świętej liturgii", jakiej sobie życzy Paweł VI [17]. Dla zakonnic klauzurowych bezprzedmiotowe są rozważania na temat różnicy i stosunku między liturgią i mistyką: dla nich to jest jedno. Chyba każda otrzymała najwięcej łask podczas Mszy św. i oficjum.

A poza tym — czemu trudno się dziwić — różnie bywa na świecie z odmawianiem brewiarza: czasami zaczyna się go i wieczorem. Tylko w zakonach rytm dnia dostosowany jest do rytmu *hor* kanonicznych. Stojąc z boku trudno docenić wpływ tych warunków dla ukształtowania się eschatologicznej postawy człowieka: uczą go one, że najważniejsza jest chwała Boża, i że jej podporządkowane jest wszystko.

Klasztory klauzurowe przypominają ludziom ostrzeżenie Pawła: „Mówię wam, bracia: czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci... co

16 Nr 50.

17 Przemówienie do opatów benedyktyńskich, wrzesień 1966.

płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali... Przemija bowiem postać tego świata" (1 Kor 7, 29—31).

WSPÓŁCZESNOŚĆ ZAKONÓW KLAUZUROWYCH?

Ale i klasztory kontemplacyjne mimo swego eschatologizmu trwają wśród świata. Nowowstępujące kandydatki przychodzą z uczelni, z biur i rodzin XX wieku, nadają więc inny styl zakonnej egzystencji. Informacje zakonnic o najświeższych wiadomościach dają — zważywszy na klauzurę — chlubne świadectwo ich zmysłowi praktycznemu, a to nie pozostaje bez wpływu na całe życie. Może dobrze więc będzie wiedzieć, co z tej współczesności klasztory klauzurowe biorą, a co odrzucają. Bowiem choć biorą dużo, nie mają ambicji być w pełni współczesne. Przestałyby być sobą nie reagując na pewne tendencje świata współczesnego.

Najpierw to co nas łączy, a nie to, co nas dzieli.

Poczucie większej łączności ze światem i współodpowiedzialności za Kościół. Trzeba to właściwie rozumieć. Nie wstępowało się nigdy do klasztoru klauzurowego po to, aby zbawić własną duszę. Takiego programu minimum nie miał żaden Instytut: wystarczy pomyśleć o apostolskim nastawieniu dominikanek czy Karmelu terezjańskiego. Może mówiono o tym inaczej; dawniej — ofiara za dusze, podczas gdy dziś jest to ofiara za Kościół. Dawni mnisi pisali: „Duch wzbudza taką radość i taki poryw miłości w nich (ascetach), że — o ile by to było możliwe — chcieliby w swym sercu zamknąć wszystkich ludzi" [18]. Dziś Sobór orzeka: „Życie duchowe (zakonników) winno być poświęcone dobru całego Kościoła. Wynika stąd obowiązek pracy, w miarę sił i stosownie do formy osobistego powołania, bądź modlitwą, bądź gorliwym działaniem, celem szerzenia i umocnienia w duszach Królestwa Bożego" [19]. Dawniej było to mimo wszystko pozostawione trochę do decyzji Zgromadzenia lub jednostki (co innego, że Duch Święty zawsze kierował do tego celu), dziś klasztory klauzurowe wciągnięte są w poryw całego Kościoła i czują się blisko rodziny człowieczej. Bez dobrej (choć zwięzłej) informacji o problematyce współczesnej nie sposób już sobie wyobrazić życia w klauzurze. Wyostrzyło się pragnienie służenia bliźnim, choć bynajmniej nie przestawieniem się na dzieła

---

[18] Tekst autora syryjskiego, zamieszczony w pracy o. Deseille, *L'Evangile au désert*, Paris 1965, s. 157.

[19] Konstytucja *O Kościele*, nr 44.

apostolskie; wzrósł realny szacunek dla świata. Odejście od niego rozpatrywane jest pod kątem ofiary z wielkich wartości. Każdy może nam czym zaimponować. Nawet dyskusje elity katolickiej, na pierwszy rzut oka bezprzedmiotowe (o co oni się tak kłócą?), okazują się cenne jako ferment intelektualny, zwłaszcza, że zdrową ambicją i żywotną potrzebą klasztorów stało się podniesienie poziomu umysłowego.

Zakonnicom współczesnym nie imponuje postawa małej św. Teresy wobec książek: ich wyraźne lekceważenie. Co najwyżej uznają ją jako jedną z wielu dróg do świętości, ale mało byłoby skłonnych wybrać ją właśnie. Potrzebują szerszego wyboru lektury, najmniej chyba interesując się fenomenologią mistyki. Muszą nie tylko czytać, ale uczyć się, studiować. Dokonuje się to zarówno w formach zinstytucjonalizowanych: szkolenie nowicjuszek, IWKR, religijne dokształcanie zakonnic, itp. (w wyjątkowych wypadkach także teologia), jak indywidualnych. W klasztorach można spotkać specjalistki z dziedziny patrologii, filozofii chrześcijańskiej, itp., które mogłyby mierzyć się z fachowcami. Zainteresowania tego typu nie przeszkadzają kontemplacji, a nawet mogą jej być pomocne. Czasami wprawdzie może zachodzić obawa, czy wobec nagminnego braku czasu lektura nie ujmuje czegoś modlitwie, ale jest to sprawa do indywidualnego wglądu[20]. Klasztory klauzurowe przyjęły dominikańską zasadę, że pobożność staje się płytka, jeśli się nie karmi doktryną.

Bez oporów przyjęły także konieczność pracy. Już Pius XII w konstytucji apostolskiej *Sponsa Christi* podkreślił mocno ten obowiązek. Płynie on przede wszystkim z konieczności utrzymania domu. Dziś już nie ma posagów, a do jałmużny podchodzi się w ten sposób, że to klasztor powinien wspomagać biedniejszych od siebie[21]. Zakonnice, które przyszły ze świata, w którym ubodzy pracują, czułyby się niezwojo w warunkach permanentnego korzystania z dobroczynności innych: to byłby luksus. W wieku XIII klaryski żyjące z jałmużny były rzeczywiście wyrazem ubóstwa; dziś klaryski i inne rodziny franciszkańskie pracują, aby być wierne ideałowi ubóstwa.

Praca okazuje się zbawcza i z innych względów. Młode Siostry mają na ogół konstytucję nerwicową; dawne warunki kontem-

---

[20] „Ujmuje" nie w sensie „przeszkadza", tylko „ogranicza czasowo"; stosuje się to zwłaszcza do niedziel, kiedy zakonnice mają więcej swobodnego czasu, który zgodnie z własnym upodobaniem mogą poświęcić modlitwie, lekturze lub wypoczynkowi. W klasztorach neuroza niedzielna jest nieznana.

[21] W imię prawdy trzeba jednak powiedzieć, że klasztory o małej liczbie członków muszą jeszcze korzystać z ofiarności społeczeństwa lub męskiej gałęzi swego zakonu. Klasztory te jednak stanowią nieznaczny odsetek całości.

placyjnego spokoju (*quies*), byłyby dziś zgubne. Pomagałyby nie do kontemplacji, tylko do zajmowania się sobą i wydatnie mnożyłyby trudności i problemy. Stara zasada benedyktyńska *ora et labora*, módl się i pracuj, okazuje się niezastąpiona.

Klasztory kontemplacyjne podeszły pozytywnie do aktualnej w Kościele i świecie sprawy uproszczenia stylu życia. Dużą rolę odgrywa tu powrót do pierwotnej myśli Założyciela. Być może, zakon benedyktyński, jako najstarszy, znajduje się w uprzywilejowanym położeniu (u początku wszystko jest proste), lecz przypuszczam, że i zakony późniejsze są w sytuacji przybliżonej.

A teraz to co nas dzieli.

Klasztory klauzurowe nie chcą mieć nic wspólnego z szerzącą się w świecie pogonią za użyciem i przyjemnością. Krzyż nie jest obecnie modny, a umartwienie wydaje się być słowem przestarzałym. Gdy po latach będą krytykowali nas tak, jak my z talentem krytykujemy wieki ubiegłe, wytkną nam przede wszystkim chęć tworzenia chrześcijaństwa wygodnego, nie rażącego realizmem Męki. Wydaje się to być kapitalną niekonsekwencją, tym bardziej że jesteśmy zafascynowani *misterium Christi* (bez krzyża?). Podobną niekonsekwencją ze strony ludzi świeckich jest żądanie od zakonów heroicznego ubóstwa, podczas gdy ich ideał coraz bardziej się amerykanizuje: lodówki, telewizory, auta, etc. Nie mówię tego w formie przytyku: po prostu chcę wskazać na rzeczywiste problemy zakonów. Do klasztoru ludzie nie przychodzą z księżyca, tylko ze świata, i mimo pragnienia ideału mają mocno zaszczepione nawyki współczesne. Klasztorom kontemplacyjnym w Polsce luksus nie grozi, niemniej i one muszą być bardzo czujne. W życiu codziennym ubóstwo nie wygląda tak pięknie jak zdjęcia z pustelni Fràternité o. de Foucauld: posiada kanty i chropowatość krzyża. Ale właśnie to jest w nim piękne.

Życie klauzurowe nie waha się i dziś nazywać krzyża swoją nadzieją: *O crux, ave, spes unica* [22], ponieważ wie, że jego dar ma wartość tylko wtedy, gdy kosztuje. Ambicja Dawida: „Nie złożę dla Jahwe, mojego Boga, ofiar, które otrzymam za darmo" (2 Sm 24, 24), jest i jego ambicją.

Zakony kontemplacyjne — zgodnie z dyrektywami Kościoła — wykazują dużą ostrożność wobec współczesnych środków reklamy i informacji. Oglądanie telewizji w klasztorze klauzurowym byłoby i niekonsekwencją (po co klauzura?), i naruszeniem istotnej dla kontemplacji umiejętności sku-

---

22 Hymn *Vexilla Regis prodeunt*; nieszpory okresu Męki Pańskiej.

pienia się, trwania w milczeniu. Tolerowane przez Kościół wypadki korzystania ze srebrnego ekranu sprowadzają się do wydarzeń religijnych o wyjątkowej doniosłości (np. otwarcie sesji soborowej). W Polsce i ta przyjemność odpada. Zakres korzystania z radia jest nieco szerszy, ale również ograniczony do słuchowisk o treści religijnej. Zrozumiałe chyba jest, że i dopływ prasy ulega selekcji.

Na marginesie: słowa szczególnej wdzięczności pod adresem „Tygodnika Powszechnego" za rubrykę wprost wymarzoną dla klasztorów klauzurowych — *Obraz tygodnia*. Tam przynajmniej wszystko powiedziane jest prosto, jasno i bez zbędnych informacji, jakimi zapchane są szpalty gazet.

Inny punkt contra tendencjom współczesnym, to walka z nadmiernie szeroką interpretacją życia zakonnego u jego adeptów. Nasza literatura uparcie lansuje dawno już nieaktualny typ zakonnicy — żywej Reguły. Współczesne zakony stają przed problematyką odmienną, w której niemałą rolę odgrywa wierność, opanowanie i wiele innych niemodnych, lecz dla bytu zakonu ważnych słów. Nie chodzi o krępowanie niczyjej indywidualności (proszę zresztą spróbować to zrobić), ani o despotyzm przełożonych (klasztory kontemplacyjne mają charakter rodzinny), ale o traktowanie serio swoich zobowiązań wobec Boga i Kościoła, zwłaszcza tego posłuszeństwa, które zgodnie z dekretem *Perfectae caritatis* „pomnaża wolność dzieci Bożych" [23].

Istnieje także konieczność opierania się postępującej desakralizacji. Życie kontemplacyjne wymaga poruszania się w atmosferze nadprzyrodzonej, gdyż poza nią traci sens. Pismo św. mówi o Mojżeszu: „Wytrwał, bo Niewidzialnego, jakby widząc miał przed oczyma" (Hbr 11, 27). Widzieć Pana... To jedyne tłumaczy monotonię życia klauzurowego jako najpiękniejszą przygodę. Ale było to łatwiejsze dla pokoleń ubiegłych, i łatwiej kształtowały się wówczas typy zakonnic, dla których Bóg był widoczny wszędzie, zwłaszcza przez swoją wolę. Dziś i klasztory klauzurowe muszą zabiegać, by ich życie nie zostało wyprane z nadprzyrodzoności.

Zakony kontemplacyjne, jak wszystkie pozostałe zakony, odżegnując się od pewnych prądów współczesnych, czynią to na zasadzie reakcji. Ich niewspółczesność jest więc też w jakimś stopniu współczesna, świadczy o tym, co nurtuje świat. Bo my wszyscy jesteśmy ze świata i w taki czy inny sposób dla niego żyjemy.

---

[23] Nr 14; por. Konstytucja *O Kościele*, nr 43.

KILKA WIADOMOŚCI O WSPÓŁCZESNYM USTROJU ZAKONÓW KLAUZUROWYCH

Może nie od rzeczy będzie zamieścić parę informacji na temat prawnego kształtu tego życia. Od roku 1950, w którym wydana została konstytucja apostolska *Sponsa Christi*, poświęcona zakonom klauzurowym, aż po Sobór Watykański II, zmieniło się w nim sporo. Klasztory klauzurowe stanowią domy niezależne, posiadające własny nowicjat [24], a ich przeorysze mają władzę przełożonych wyższych (prowincjalnych, generalnych). Tam jednak, gdzie w danym kraju istnieją trzy domy danego Instytutu, mogą powstać, i przeważnie powstały, federacje klasztorów. Nie mają one wprawdzie spoistości prowincji zgromadzeń czynnych (domy pozostają niezależne), lecz stanowią jednostkę prawną. Władze federacyjne mogą posyłać, bez ubiegania się o dyspensy, Siostry do tych domów, które potrzebują pomocy; mogą nawet w razie konieczności udzielać swym członkom okresu wypoczynku w innym domu federacji. Corocznie odbywają się zjazdy przeorysz poświęcone sprawom całego Instytutu, a delegatki klasztorów klauzurowych biorą udział w ogólnopolskich spotkaniach zakonnic. Także leczenie nie wymaga poruszenia takiej jak dawniej machiny biurokratycznej. Lecz choć widok mniszki w pociągu nie należy do rzadkości, nie trzeba wyobrażać sobie życia klauzurowego jako ciągłego exodu: z udzielonych ulg korzysta się tylko w wypadkach koniecznych. Klauzura, mimo że zmodyfikowana, pozostała, i jej przestrzeganie jest trudne, kto wie czy nawet nie trudniejsze dziś niż dawniej: współczesna nerwowość ma tu dużo do powiedzenia.

Teraz drażliwy problem chórowości Zgromadzenia. Zakony kontemplacyjne, dotychczas nieomal wszystkie (a w Polsce wszystkie) dwuchórowe, przyjęły bez zastrzeżeń decyzję Soboru, domagającą się jednej tylko kategorii Sióstr [25]. W niektórych jednak krajach (Polska, Włochy, Hiszpania), gdzie różnice intelektualnego poziomu członków są bardzo duże, zrównanie musi przebiegać etapowo. Jest to konieczne ze względu na oficjum odmawiane w języku łacińskim. Nie przewiduje się raczej wprowadzenia języka narodowego, a więc trzeba Siostry odpowiednio przeszkolić.

Choć według Norm wykonawczych do dekretu *Perfectae caritatis* Siostry konwerski pozostały nieobowiązane i po Soborze do odmawiania oficjum, są jednak przez wiele Zgromadzeń dopuszczone do jego znacznej części. Zakres ich uczestnictwa będzie się w tych klasztorach z czasem poszerzał, gdyż zdolniejsze i chętne Siostry

[24] Tylko w wypadkach wyjątkowych można urządzić wspólny nowicjat dla kilku domów.

[25] *Perfectae caritatis*, nr 15.

przechodzą kurs łaciny. Biorą także udział w elekcji przełożonej oraz są czynnie zaangażowane w sprawy domu, które przedstawia się wszystkim Siostrom. Nie istnieją różnice w traktowaniu Sióstr pod względem materialnym (posiłki, leczenie itp.) czy duchowym (kontakty z przełożonymi, udział w konferencjach, itp.). Wiele klasztorów prowadzi też dokształcanie zakonnic młodych i zdolnych. Nie potrafi ono na ogół zastąpić wykształcenia ogólnego, jakie człowiek przynosi do klasztoru: składa się na nie oprócz wiadomości podręcznikowych szereg lektur, kontaktów, itp., ale jednak wiele daje.

Niemniej klasztory klauzurowe były zawsze „wybredniejsze" w przyjmowaniu kandydatek; np. Karmel mógł mieć tylko 2—3 Siostry konwerski, w innych Zgromadzeniach liczba ich nie mogła przekraczać 1/4 ogólnej liczby Sióstr. Przyczynę trzeba właściwie zrozumieć, gdyż podyktowało ją doświadczenie całych generacji zakonnych. Klauzura ma człowieka otworzyć na Boga, ale za cenę rezygnacji z pewnych wartości: kontakt ze światem jest selektywny. Zakonnice muszą posiadać otwartość intelektualną i wnieść duży zasób wiedzy. Doświadczenie wskazuje, że w warunkach klauzurowych można przymioty powyższe rozwijać, ale trudno je zaszczepić tym Siostrom, które ich nie posiadają. A otwartość i chłonność intelektualna są jednym z warunków, który nie dopuszcza do zamknięcia się w swoim małym światku. Także życie wspólne w hermetycznym zamknięciu domaga się wniesienia pewnej kultury.

Oczywiście jest to problematyka trudnego okresu przełomowego, która wkrótce przestanie być aktualna. Kandydatek na konwerski nie przyjmuje się w ogóle, a obecne integruje się ze Zgromadzeniem. W przyszłości klasztory osiągną bardziej wyrównany poziom, choć i wówczas nie zanikną wszystkie różnice. I tak jak nie od każdej Siostry będzie można wymagać intelektualnej błyskotliwości, tak też nie wszystkie będą oddawać się pracy fizycznej. O zachowaniu różnic płynących z uzdolnień zakonnic mówi wyraźnie dekret *Perfectae caritatis* [26]: chodzi po prostu o maksymalne wykorzystanie dla dobra Kościoła możliwości Sióstr.

W ŚWIETLE SOBORU

Wielokrotnie nawiązywałam już do Soboru, nie podając jednak nigdzie całokształtu jego doktryny o życiu kontemplacyjnym. Tekst zasadniczy dekretu *Perfectae caritatis* brzmi następująco:

---

26 *Perfectae caritatis*, nr 15.

„Instytuty nastawione całkowicie na kontemplację, tak że ich członkowie w odosobnieniu i milczeniu, w ustawicznej modlitwie i ochoczej pokucie zajmują się jedynie Bogiem, zachowują zawsze wyborną cząstkę w Mistycznym Ciele Chrystusa, w którym «wszystkie członki nie spełniają tej samej czynności» (Rz 12, 4), choćby nagliła konieczność czynnego apostolstwa. Bogu bowiem składają doskonałą ofiarę chwały, a Ludowi Bożemu dodają blasku przez obfite owoce świętości, zagrzewają go przykładem i przyczyniają się do jego wzrostu dzięki tajemniczej płodności apostolskiej. Tak więc są ozdobą Kościoła i zdrojem łask niebieskich. Ale niemniej ich sposób życia należy poddać rewizji według wyżej podanych zasad i kryteriów przystosowanej odnowy, zachowując jednak w pełni ich odsunięcie się od świata i ćwiczenia właściwe życiu kontemplacyjnemu" [27].

Tekst zasadniczy, ale nie jedyny. Przytoczyłam go w całości nie w zamiarze imponowania komukolwiek. Prawda, przyniósł on klasztorom dużo radości, bo skoro: „Postanowiliśmy, Duch Święty i my" (Dz 15, 28)... to ma swoją wagę. Przyniósł zresztą tyleż i zawstydzenia, bo nikt nie czuje się godny takich słów. Pełny tekst pozwoli zrozumieć, co dla Kościoła jest najważniejsze w przystosowanej odnowie życia kontemplacyjnego: sprawy zasadnicze umieszcza się zawsze na początku.

Kościołowi chodzi o samotność i milczenie, o ustawiczną modlitwę i ochoczą pokutę klasztorów klauzurowych. Zmianę akcesoriów porusza na szarym końcu i to z podkreśleniem, że nie może ona naruszać istoty tego życia.

Nie należy więc wnioskować, że w danym klasztorze odnowa soborowa jeszcze się nie zaczęła, gdyż w rozmównicach pozostały kraty [28]. Dla Kościoła *aggiornamento* jest sprawą głębi; stosuje się to tym bardziej do klasztorów kontemplacyjnych, gdyż o ich przydatności decydują wyłącznie walory duchowe. *Aggiornamento* musi być przeprowadzone roztropnie, gdyż inaczej może przekształcić się w parodię. Usunie się kraty i niektóre zwyczaje, a potem spocznie się na laurach, podczas gdy sprawy istotne pozostaną nietknięte. Grozi to zwłaszcza w okresie posoborowym, gdy nie zawsze najwartościowszy element stał się awangardą postępu.

Ale sam Sobór powiedział o życiu kontemplacyjnym wiele pięknych słów. Najpiękniejsze mieści się jednak nie w dekrecie *Perfectae caritatis*, ale w dekrecie o działalności misyjnej Kościoła, *Ad*

---

27 *Perfectae caritatis*, nr 7.

28 Kraty mogą być (ale nie muszą) usunięte; już przed Soborem można je było zastąpić np. szklaną taflą z dziurkami, dziś może to być lada. Musi być jednak odgraniczona wyraźnie klauzurowa i nieklauzurowa część danego pomieszczenia.

gentes: „Życie kontemplacyjne należy do pełnej obecności Kościoła", *ad plenitudinem praesentiae Ecclesiae pertinet* [29]. To jest znacznie więcej niż „być ozdobą" lub „dodawać blasku" [30].

Dekrety soborowe określają wszystko w związku z Kościołem i odwołując się do Pisma św. Skrypturalnym uzasadnieniem faktu istnienia klasztorów kontemplacyjnych jest „Chrystus modlący się na górze" [31], obowiązek dążenia za Nim na szczyty skąpane w blaskach wizji (Tabor), ale i zachowujące gorycz opuszczenia i męki (Góra Oliwna, Golgota).

Vaticanum II podkreśliło eklezjologiczny charakter i płodność życia kontemplacyjnego: „Instytuty życia kontemplacyjnego przez swoje modlitwy, pokutne uczynki i cierpienia mają ogromne znaczenie dla nawracania dusz, gdyż Bóg na prośby wyprawia robotników na swoje żniwo (por. Mt 9, 38), otwiera serca niechrześcijan na głos Ewangelii (por. Dz 16, 14) i daje wzrost słowu zbawienia w ich sercach (por. 1 Kor 3, 7)" [32].

Rzecz znamienna — pierwszym dokumentem soborowym, który w swej redakcji opowiedział się za życiem kontemplacyjnym, był dekret o działalności misyjnej Kościoła, *Ad gentes*. Odpowiedzialni za losy chrześcijaństwa w nowych krajach zrozumieli jego znaczenie.

Dekrety soborowe, świadome, że najwznioślejszą aktywnością jest dialog z Bogiem, określiły też kontemplację jako c z y n, mówiąc o „obowiązku pracy... modlitwą" [33].

Podczas Soboru Kościół ponowił wobec kontemplatyków gest Chrystusa wobec Marii z Betanii: „Dajcie jej spokój... Dobry uczynek względem mnie spełniła" (Mk 14, 6). Z ich strony odpowiedzią na dokumenty soborowe, zwłaszcza na ich charakter skrypturalny, był i jest szczery entuzjazm [34].

PERSPEKTYWY

W okresie posoborowego przewrotu nieuniknione jest pytanie o perspektywy na przyszłość życia klauzurowego. Odpowiem słowami S. Mary Francis, klaryski z USA:

„Kontemplacyjne życie klauzurowe stanie się niemodne wówczas, gdy niemodną będzie i miłość. Zgromadzenie poświęcone

29 Nr 18.

30 *Perfectae caritatis*, nr 7.

31 Konstytucja *O Kościele*, nr 46.

32 Dekret *O działalności misyjnej Kościoła*, nr 40.

33 Konstytucja *O Kościele*, nr 44.

34 Na temat Soboru i klasztorów kontemplacyjnych patrz artykuł J. Leclercq OSB *La vie contemplative et le monachisme d'après Vatican II*, „Gregorianum" vol. 47, 1966, fasc. 3.

chwalbie Bożej poprzez chóralną recytację brewiarza i nieustanną adorację, skierowujące Boże miłosierdzie ku światu i usiłujące wynagrodzić za grzechy samego Kościoła, nie potrzebuje aktywności paralelnej, która by usprawiedliwiała jego istnienie"[35].

Zakony kontemplacyjne są zawsze aktualne, bo Kościół zawsze potrzebuje modlitwy i pokuty. Może stracić sens bytu poszczególny klasztor, i zdarza się to czasami, bo wszyscy jesteśmy ludźmi. Ale sama instytucja dzięki swym wartościom ponadczasowym jest dostosowana najlepiej do zmieniających się okoliczności.

To, że jest często niezrozumiana lub wyszydzana, nie grozi jej żadnymi konsekwencjami. Niebezpieczeństwem byłby dopiero brak tych, którzy chcieliby się w niej zaangażować. A powołania do zakonów kontemplacyjnych są i w wieku XX. W Stanach Zjednoczonych obserwuje się napływ powołań do klarysek, zakonu surowego, i co jest *signum* dla USA — wiernego tradycji franciszkańskiego ubóstwa. Powołania ma również i Europa; może jest ich mniej, lecz zgłaszające się kandydatki wiedzą czego chcą, a to jest najważniejsze. To, że np. wiek XVII miał znacznie więcej klasztorów klauzurowych, nie przesądza o niczym. Wtedy i Kościół dawał klauzurę Zgromadzeniom nie mającym po temu ochoty (wizytki, urszulanki), i rodzice pozbywali się w ten sposób mniej udanych lub mniej posażnych córek. Dziś w Kościele istnieją nieograniczone możliwości pracy dla kobiet, a i klasztory stosują selekcję tym łatwiejszą, że nie działa na nie presja opinii społecznej. Warto przypomnieć, ile musiała walczyć św. Teresa o wprowadzenie w czyn teoretycznie tylko uznawanego prawa usuwania nowicjuszek: odesłanie panny było afrontem dla rodziny, której nie zawsze chciano się narażać.

Przychodzą więc tylko te, które chcą. A jaka jest ich reakcja wobec rzeczywistości życia klauzurowego? Daleko mniej krytyczna niż się na ogół przypuszcza. Te, które mają prawdziwe powołanie kontemplacyjne, nie przychodzą z programem gruntownej reformy, zasadniczych zmian. Mogą je razić pewne akcesoria, ale nad tymi sprawami dyskutuje się coraz otwarciej: nikt przecież nie liczy na kandydatki z XIX wieku. Nie mają jednak oporów wobec zasadniczego kształtu życia kontemplacyjnego, na który składa się modlitwa, milczenie, odejście od świata i pokuta. Cóż, jeśli ktoś chce koniecznie patrzeć na telewizor, nie musi wstępować aż do klauzury. Chłopski rozsądek mówi, że do klauzury wstępuje się w zamiarach rezygnacji z telewizji. Fakt wyrzeczenia się jakiejś wartości dla wyższej jest powszechny i nie trzeba uzasadniać jego słuszności.

---

35 *Chasse aux idoles*, s. 47.

I tak do tych spraw podchodzą dzisiejsze kandydatki. Akceptując rzeczywistość klauzurową muszą jednak odczuwać kolce permanentnie tkwiące w miąższu jej zwyczajności, oraz trudności świeżej daty, związane z trudnym zabiegiem zdzierania skóry starego człowieka w wydaniu XX wieku. Mnisi średniowieczni walczyli z nadmiarem witalności:. arsenał pokut fizycznych powstał przede wszystkim na tle tego zapotrzebowania; mieszkańcy XX-wiecznych klasztorów muszą zmagać się z innymi trudnościami. Ale walki tej chcą. Do klasztoru nie przychodzi się dla świętego spokoju: cała tradycja monastyczna widzi w nim arenę duchowych zapasów ludzi silnych. Ryzyko życia kontemplacyjnego — większe niż można z boku przypuszczać — jest szansą. Oto co mówi na ten temat Paweł VI w alokucji do ksień i przeorysz benedyktyńskich: „Znacie, a nawet przeżywacie jakby w jednym akcie przedłużonym na całe wasze doczesne życie ten rodzaj duchowej akrobacji, o której wspomina św. Grzegorz Wielki (*Księga Reguły Pasterskiej*) mówiąc o kapłanie zobowiązanym do modlitwy: *contemplatione suspensus*, zawieszony w kontemplacji. I jeśli przeżywacie to duchowe zawieszenie, trudne, ale nie uciążliwe, jesteście szczęśliwe, czyż nie tak?" [36]

Benedyktynka od Nieustającej Adoracji

36 „L'Osservatore Romano" z dnia 29 października 1966.

SPOTKANIE Z BOGIEM

Miesięcznik dominikański „La Vie Spirituelle” *zamieścił (w 1962 i 1964) głosy zakonnic, zakonników i księży diecezjalnych odpowiadających na ankietę ogłoszoną przez redakcję. Pytania dotyczyły wyobrażeń Boga, jakie zdobyło się w dzieciństwie i co dziś z nich zostało, powołania do życia duchownego, roli Chrystusa w tym wezwaniu, stosunku do bliźnich, trudności, jakie sprawia problem zła, itd. Z braku miejsca musieliśmy dokonać ogromnych „cięć”. Dlatego te głosy, które zamieszczamy w niniejszym numerze, będą raczej podsuwać pewne refleksje, aniżeli dawać pełny obraz.*

Respondenci usiłują opowiedzieć swoje spotkanie z Bogiem, z Bogiem-Człowiekiem, oraz z ludźmi, z którymi przyszło im razem żyć. Są to głosy proste w swojej treści, nie ma w nich wielkich teologicznych czy filozoficznych odkryć, ale jest świadectwo dane Bogu, Jego miłości ujawnionej przede wszystkim w Chrystusie i w każdym poszczególnym człowieku; jest świadectwo dane trudnościom, z jakimi przychodzi się ludziom powołanym do życia duchownego potykać. Właściwie nie różnią się te trudności od tych, z jakimi borykają się ludzie świeccy — innego odcienia nabierają dzięki innej sytuacji, w jakiej są przezwyciężane.

Prawie w każdej odpowiedzi uderza jedno: prostota wyrazu, czasem wydawałoby się naiwność, ale równocześnie — trafianie w sedno sprawy, w to miejsce, gdzie człowiek spotyka się z Bogiem i żyje dzięki wierze pełnią rzeczywistości.

To, co pamiętam z mojej przeszłości, z mojego dzieciństwa, to głębokie uczucie niezaspokojenia i niewystarczalności wszystkiego, z czym się spotykałam; to ściganie Boga, które odczuwałam jedynie w sposób negatywny i które dało mi poznać nieustające cierpienie, wewnątrz prawdziwego szczęścia.

karmelitanka, 38 lat
20 lat w zakonie

Gdy miałam pięć lat, uderzyła mnie nagle myśl o wieczności. Poczułam, że znajduję się wobec czegoś tak wielkiego, tak mocnego i wspaniałego, że nie przyszło mi do głowy, żeby o tym rozmawiać nawet z moją matką! Musiało to być spowodowane czymś, co usłyszałam, ale nie mogę sobie tego przypomnieć. Obecnie najchętniej myślę o Bogu jako o ciszy pełnej życia, żaden kształt, żaden obraz mnie nie zadowala, a raczej przeszkadza. Ale cisza, pełna życia i światła, nasyca mnie i napełnia spokojem. Wszystko porządkuje się pod wzrokiem Bożym i słowa św. Teresy od Dzieciątka Jezus: „Największą łaską, którą mi Bóg uczynił, jest to, że pozwolił mi zobaczyć moją małość i moją bezradność wobec wszelkiego dobra" — łączą się w mojej myśli z odpowiedzią świętego proboszcza z Ars, daną komuś, kto pytał go, czy nie ma pokus pychy: „Muszę bardziej walczyć przeciw rozpaczy niż przeciw pysze".

karmelitanka konwerska, 58 lat
17 lat w zakonie

Byłam wyznania mojżeszowego. Bóg był dla mnie raczej rzeczywistością niż pojęciem. Było to przekonanie o obecności we mnie kogoś, kto bardzo mnie kocha. Nikt nie mówił mi o tym nigdy przed 15-tym rokiem życia, ale wiedziałam to od czwartego roku. Ta obecność mnie pociągała i przypominała mi się z wielką siłą w chwilach, w których najmniej o nich myślałam, i w najbardziej niespodziewanych miejscach. Praktycznie z pojęciem świętości i nieskończonej wielkości Boga zetknęłam się bardzo wcześnie, przez starszą krewną, która chcąc mnie ustrzec przed popełnianiem różnych głupot i przywieść do dobrego, zadowalała się podniesieniem ku niebu palca i oczu albo w milczeniu, albo też wymawiając z namaszczeniem wspaniałe słowa: *Shema Israel, Adonai elohenon Ehad* — „Słuchaj Izraelu, Przedwieczny jest naszym Bogiem, sam Jeden Przedwieczny". Byłam całkowicie podbita przez tę postawę i przez słowa, od czwartego lub piątego roku życia wciąż na nowo stawiające mnie w obecności nieskończenie Świętego Boga, który zmuszał mnie nieodparcie do dobra i do skupienia. Obecnie, kiedy chcę stanąć w obecności Bożej, zdarza mi się często, że wracam do tego wspomnienia i myślę o mojej krewnej, która żyła nieustannie w obecności Bożej i modliła się *sine intermissione.*

benedyktynka, 39 lat
17 lat w zakonie

Wydaje mi się, że dla zakonnicy nie powinno być pojęcia „myślenia o Bogu", bo myśli się o „nieobecnym", a nie o kimś, z kim się żyje.

Obecność mniej lub bardziej wyczuwalna ale realna. On jest tym, w którym żyjemy.

benedyktynka, 50 lat
17 lat w zakonie

Kiedy myślę o Bogu, najpierw wspominam wspólną modlitwę rodzinną, którą odmawialiśmy co wieczór, bez względu na zajęcia, zmęczenie czy wizyty. Nigdy jej nie opuszczano i to pozwoliło odczuć pierwszeństwo Boga. Myślę też o pewnych wakacjach we wsi u krewnych, którzy byli drobnymi rolnikami i bardzo prostymi ludźmi, żyjącymi jednak w nieustannej łączności z Bogiem, którzy „odczytywali" Boga poprzez wszystko: poprzez ubogiego, który stukał do ich drzwi i którego przyjmowano po królewsku; poprzez obfity urodzaj, „który pozwalał dzielić się z innymi", poprzez nieurodzajny rok, w którym zła pogoda wszystko zniszczyła i który był okazją do zaufania Bogu; poprzez chorobę, wykorzystaną dla przeproszenia Pana Boga za tyle grzechów, którymi się Go obraża... Głęboka wiara, nie polegająca na pięknych słowach, ale ucząca życia z Bogiem, jeśli można tak powiedzieć, zupełnie „zwyczajnie".

dominikanka, 37 lat
14 lat w zakonie

Oto wspomnienie z dzieciństwa, do którego wracam najchętniej, kiedy myślę o Bogu: Mój ojciec był niezmożonym piechurem. Jako najstarsza z dzieci, byłam jego nieodłączną towarzyszką. Maszerowałam dumnie, aż do zmęczenia. Wtedy tatuś wkładał mnie lekko na swoje ramiona. Nie bałam się. Nie czepiałam się go kurczowo, czując instynktownie, że trzeba poddać się rytmowi „wierzchowca". Był wieczór, prawie noc. Zdawało mi się, że wystarczy wyciągnąć rękę, żeby uchwycić pierwsze gwiazdy. Czułam się zupełnie bezpieczna, bez przeszłości i bez przyszłości. Zdawało mi się, że panuję nad światem z bardzo wysoka, albo raczej, że świat przestał istnieć. Był tylko tatuś i ja, i stanowiliśmy jedno, w żywym spokoju tego pewnego marszu. To wspomnienie jest bardzo wyraźne. Nie myślałam wtedy wcale o Bogu, ale później w Karmelu, w dniu, w którym po raz pierwszy przeczytałam w Biblii (Deut 1, 31): „Zobacz, jak Jahwe, Bóg twój nosił ciebie jak człowiek, który niesie swoje dziecko na drodze", wspomnienie to, narzuciło mi się samo i uświadomiłam sobie, że w nim jest prawda o Bogu dla mnie.

karmelitanka, 39 lat
20 lat w zakonie

Jaka jest dla mnie obecnie twarz Boga? Tak jak i dawniej, nie ma dla mnie żadnej twarzy. Miłość i nic więcej. Gdybym jednak chciała wyobrazić sobie Boga, to chyba pod postacią ognia i płomieni, najpełniejszego życia, oceanu pokoju.

karmelitankt, 50 lat
30 lat w zakonie

To, co oświetla całe moje życie wewnętrzne, to *esse* Boga. „On jest". Jaki spokój, jaką równowagę, jaką jasność daje myśl o „Tym, który jest" i który widzi wszystkie rzeczy *tota simul* włącznie z naszym biednym istnieniem, aż do ich ostatecznego końca. „On nas uwielbił" — mówi św. Paweł, bo w swojej nieskończonej Obecności On widzi zrealizowane to, co dla nas jest jeszcze tylko przedmiotem nadziei. Jakże ta myśl stawia sprawy na ich właściwym miejscu! Jest ona jedyną, która pozwala mi przejść ponad problemami, które stawia zło, kiedy bezpośrednio się z nim stykam.

dominikanka, 37 lat
18 lat w zakonie

Jeśli chodzi o Boże atrybuty, to dla mnie najbardziej znaczącym jest sama nieskończoność Boga: bez końca, bez granic! Zanurzamy się w Bogu jak w brzebrzeżnym oceanie. Błogosławieństwem jest dla mnie myśl, że kiedyś to pragnienie nieskończoności wypełni się w wielkości Boga, które zawsze będzie mnie przerastać. Miłość nieskończona, czy zastanawiamy się, co to oznacza?

wizytka, 70 lat
chora od 27 lat

Nie rozróżniam w Bogu poszczególnych atrybutów. Krępowałoby mnie myśleć o Nim kolejno, jako o Miłości, Sprawiedliwości, Mądrości itd. Ale jest zdanie w *Genesis* (historia Agar), które bardzo pomaga mi się skupić: „On jest Żyjący i Widzący".

karmelitanka
44 lata w zakonie

Cieszę się bardzo, że Bóg jest tak bardzo Bogiem, że nie może wejść w zasięg mojego widzenia. Ale ta pustka jest nieraz bardzo bolesna.

dominikanka, 28 lat
5 lat w zakonie

To, co sprawia trudności, to fakt, że dobrze wiedząc, iż Bóg jest Tym „Całkiem Innym", nie wiadomo czasem o co się zaczepić.

karmelitanka, 45 lat
23 lata w zakonie

Przez Wcielenie Słowa Bóg stał się Osobą ludzką; Jezus chce być kochany jako Bóg-człowiek. Zachował wszystkie uczucia osoby ludzkiej można więc stanąć przed Nim, jak przed każdą inną osobą. To nie jest nie na miejscu.

wizytka, 36 lat
16 lat w zakonie

*

Rozumiem słowa Pascala: „Poznanie Boga, bez poznania własnej nędzy, prowadzi do pychy, poznanie swojej nędzy, bez poznania Boga — do rozpaczy, poznanie Jezusa Chrystusa jest wszystkim, bo znajdujemy w Nim i Boga i naszą nędzę". Zrozumiałam Odkupienie jako coś bardzo osobistego, intymnego i aktualnego dla każdego, na równi z grzechem, który jest osobisty i intymny. Dzieło odkupienia, dzieło Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego we mnie, zbawia mnie w każdym momencie, bo w każdym momencie potrzebuję zbawienia.

(brak danych)

Pewne zakonnice wzbudziły niegdyś we mnie przekonanie, że religia jest przede wszystkim kodeksem moralnym, głównie negatywnym, w którym pokuta, umartwienie i wyrzeczenie zajmują pierwsze miejsce. Z tej perspektywy oblicze Boga nie było zbyt pociągające! Dużo trudu kosztowało mnie odkrycie prawdy. Właśnie tutaj Chrystus odgrywa ważną rolę: Czytanie Ewangelii i św. Pawła, pozwalają mi „spotkać" Boga, odkryć Zbawiciela, oczywiście transcendentnego, ale całkiem bliskiego, szukającego nawiązania z nami osobistego, przyjacielskiego kontaktu, Boga o wiele bardziej zajętego dawaniem nam swojej łaski i swego zbawienia niż liczeniem naszych przewinień. „Przyszedłem wezwać grzeszników, a nie sprawiedliwych". Przyszedł ukazać nam „Boże zwyczaje", abyśmy kształtowali nasze serca, według serca Bożego.

dominikanka, 37 lat
14 lat w zakonie

Dla mnie Chrystus jest przetłumaczeniem Serca Bożego na język ludzki, na ludzkie czyny. Jako Słowo jest nieskończonym poznaniem Boga, pojęciem, które Bóg ma sam o sobie. Aby uczynić akt wiary, nie jest ważna ciemność mojej inteligencji wobec tajemnicy Boga.

Uzbrajam się w boską inteligencję Chrystusa, który jest mój, i oto jestem pełna światła, nawet jeżeli objawia się ono dla mnie poprzez ciemność.

benedyktynka, 62 lata
39 lat w zakonie

W moim życiu modlitwy, myśl o człowieczeństwie Chrystusa pomaga mi zebrać rozproszone siły, czy to intelektualne, czy psychiczne, czy też fizyczne i usposabia mnie do kontemplacji. Kiedy jestem skupiona, wydaje mi się, że moje pragnienie Boga nie przechodzi poprzez Chrystusa, ale że Chrystus będąc naszym pokarmem, użycza nam swego spojrzenia, byśmy całkowicie należeli do Ojca w poznaniu i miłości.

karmelitanka, 31 lat
3 lata w zakonie

...zastanawianie się nad ukrytym życiem Jezusa pomaga mi często w pełnieniu obowiązków kapłańskich. Składają się one z szeregu drobnych uczynków spełnianych jeden za drugim bez rozgłosu, i bez widocznej skuteczności. Świadomość sama, że Syn Boży, Ten, który przyszedł zbawić świat, zechciał przez 30 lat żyć jak każdy człowiek, zachęca mnie do postępowania naprzód dzień za dniem.

A jednak publiczne życie Jezusa zastanawia mnie najbardziej; może dlatego, że moje obecne obowiązki wymagają dużej aktywności i że sprawując je chcę być zawsze uczniem Chrystusowym. Uderza mnie, że Jezus zadawał się często z ludźmi odmiennego zdania i że nie opuszczał tłumu, by zajmować się elitą, ale wiódł za Sobą i jednych i drugich. Uderza mnie i to, że tak bliskie jest Mu życie ludzkie i że często posługuje się dialogiem, umiejąc wykorzystywać każdą okazję, by poruszyć i podnosić poszczególne dusze.

Powracam często myślą do tajemnicy Krzyża i z niej czerpię otuchę; jeżeli Jezus, Wszechmogący zechciał doznać niepowodzenia w czasie Swego życia na ziemi, jakże ja mam spodziewać się powodzenia? Powinienem wierzyć, że każde niepowodzenie jest źródłem zmartwychwstania, o ile powodem jego nie jest moje tchórzostwo. Takie rozpamiętywanie Męki Pańskiej nie pozwala marzyć o Kościele triumfującym na ziemi.

misjonarz diecezjalny, 29 lat
3 lata w kapłaństwie

Nie mam szczególnego upodobania do tego czy innego epizodu z życia Chrystusa, ale lubię w Ewangelii wyszukiwać Chrystusa w całej

Jego prostocie... Cieszy mnie, gdy egzegeza podkreśla Jego prostotę „jak każdego" człowieka. I wtedy właśnie uwielbiam tajemnicę Jego boskości.

O.M.I., 32 lata
4 lata w kapłaństwie

Ukryte życie Jezusa najbardziej odpowiada moim obecnym aspiracjom. Dlaczego? Bo to właśnie rozważanie nadaje, jak przypuszczam, sens każdej pracy. Mam na myśli szczególnie prace „niewdzięczne". Jaki wpływ ma takie rozważanie na życie moje jako chrześcijanina i na moje obowiązki kapłańskie? Często myślę o marynarzach, dokerach, górnikach itp. Ufam, że może nadejdzie dzień, kiedy będę mógł dzielić ich życie, być jednym z nich, w ich warsztacie pracy i nie mówić kazań, ale dzielić z nimi „twardy chleb".

kapucyn, 45 lat
12 lat w zakonie

Modlę się najczęściej biorąc natchnienie z dialogów Chrystusa, z Jego spotkań z ludźmi, a więc z Jego życia publicznego. Jego rozmowy rzucają światło na moje dialogi, na moją otwartość na potrzeby bliźnich.

prefekt, 35 lat
11 lat w kapłaństwie

Odczuwam pewne zażenowanie, gdy rozważam Mękę Jezusową, myślę bowiem, że takie rozmyślania zarezerwowane są dla ludzi bardziej świętych ode mnie.

profesor Wyższego Seminarium, 39
16 lat w kapłaństwie

Największym dowodem miłości jest oddanie swego życia; nie jest to jednak nakazem lecz stwierdzeniem, wynikającym z najbardziej elementarnej psychologii; w warunkach doczesnych im bardziej człowiek jest przywiązany do jakiegoś przedmiotu, tym większą ma on dla niego cenę; miłość też mierzy się wartością, którą się do niej przywiązuje. Cierpienie jest podstawowym elementem ożywiającym miłość. Wpływ na moje życie chrześcijanina? Niestety: Módlcie się za mnie, nie lubię cierpieć.

trapista, 34 lata
7 lat w zakonie

Najdroższy jest mi Chrystus chwalebny, dzisiejszy. Ten z Wielkiejnocy, z paruzji. Dlaczego? Bo to Ten Chrystus, który jest wśród nas i Ten wieczny, którego spotkam w mojej paruzji, w chwili mojego ostatecznego przejścia do Niego. I to ma z pewnością wpływ na moje życie. Daje mi prawdziwą, konkretną nadzieję; pomaga w przygotowaniu się do nadchodzącej starości, w przyjmowaniu jej. Pomaga w przygotowaniu się na śmierć moją i moich przyjaciół czy krewnych, znikających teraz tak szybko z tego świata. Lubię głosić Chrystusa triumfującego, paschalnego i ukazywać Go ludziom. Nie znam lepszego sposobu na ukojenie nędzy ludzkiej.

ksiądz
(brak danych)

Nie rozważam życia Chrystusa; boję się rozmyślać o nim. Czułbym się zmuszony wstąpić do Małych Braci o. de Foucauld. Wydaje mi się, że zarówno moje życie, jak życie wszystkich niemal księży nie pozostaje w harmonii z Chrystusem z Błogosławieństw.

ksiądz, 35 lat
12 lat w kapłaństwie

Zamiast zaczynać od słowa czy gestu Chrystusa, ja raczej wychodzę od swojego życia i tą drogą odszukuję słowo czy gest Jezusa.

kapelan, 46 lat
19 lat w kapłaństwie

Spojrzenie na ludzi, na całe społeczności, z wszystkimi ich trudnościami, nędzą, cierpieniami i grzechami, tak jak i zgubne konsekwencje moich błędów, mojej pychy i nieustępliwości dały mi możność spojrzenia na Chrystusa. Gdy spotykam ludzi, rozumiem dlaczego Pan Jezus był taki dobry, cierpliwy i stanowczy z nimi: i wtedy mogę rozmyślać nad Jego dobrocią, wymaganiami i cierpliwością: wtenczas staję się uważny, łatwiej przychodzi mi być dobrym, cierpliwym i stanowczym.

kapelan, 34 lat
8 lat w kapłaństwie

Ewangelia jest tak nowa, że się jej po prostu boję.

zakonnik, 35 lat
12 lat w zakonie

Zdanie Lacordaire'a, że „tu na ziemi spotyka się Jezusa Chrystusa tak, jak spotyka się drugiego człowieka", które poznałam pisząc dyktando (miałam wówczas 14 lat), stało się dla mnie błyskiem światła i świadomym początkiem historii mojego powołania.

wizytka
(brak danych)

Chrystus spotykany od 6-go roku życia w Eucharystii jest w moim powołaniu wszystkim: Mówiłbym chętnie wraz z św. Teresą z Lisieux: „Czułem się kochany i oddałem Mu się na zawsze".

proboszcz, 42 lata
17 lat w kapłaństwie

Zostałem powołany do kapłaństwa w tym samym czasie, w którym doszedłem do używania rozumu i posiadania wiary. Nie potrafiłbym określić żadnej daty, gdyż nigdy o żadnym innym życiu nie myślałem.

ksiądz, 81 lat
58 lat w kapłaństwie

W dzieciństwie zostałem już powołany do życia zakonnego. Dziękuję za to Bogu; w późniejszych latach nie byłbym już przyszedł do Niego...

trapista, 55 lat
29 lat w zakonie

Postać Chrystusa stawała się dla mnie coraz bliższa, było to pomiędzy czwartym i dziesiątym rokiem życia. Powstała we mnie myśl zostania kapłanem, po prostu dlatego, by należeć do Jezusa.

trapista, 49 lat
22 lat w zakonie

Odkryłem miłość Chrystusa do ludzi mając 11 lat i odtąd obudziło się we mnie powołanie misjonarskie: chciałem pomagać ludziom poznawać Jezusa.

proboszcz miejski, 48 lat
21 lat w kapłaństwie

O ile sobie przypominam, powołanie moje nie rozwijało się pod wpływem osoby Jezusa; odkąd pamiętam, myślałem poważnie je-

dynie o poświęceniu życia chwale i adoracji Boga, a jednocześnie i nauce. Od przebudzenia się mojej świadomości fascynowało mnie życie liturgiczne, trzeba było jednak całych lat, by spostrzec więź łączącą je z Osobą Jezusa Chrystusa.

benedyktyn, 42 lata
19 lat w zakonie

W czasie rekolekcji, odprawianych przy końcu studiów, pewien Jezuita powiedział mi, że jestem niewinny i czysty, że mam zapewne powołanie. Byłem przestraszony, gdyż lubiłem świat, życie i miłość ludzką. Chowałem się, nie chciałem się z nim więcej spotkać. W następnym roku odbywałem praktykę w fabryce. Co trzy miesiące chodziłem regularnie do spowiedzi do miejscowego księdza, a w niedzielę bywałem na najpóźniejszej Mszy św. Pewnego wieczoru, po powrocie do domu z jakiegoś weselnego przyjęcia nagle powiedziałem sobie, że muszę wreszcie dać Chrystusowi odpowiedź: tak albo nie. Nie miałem wątpliwości, że On jest Synem Bożym, który zmartwychwstał. Postanowiłem nie kłaść się spać, dopóki odpowiedzi nie znajdę i dopóki jej nie dam. Zwlekałem z nią jednak. Miałem przeświadczenie, że muszę powiedzieć tak, bo inaczej uważałbym się za tchórza. Wydawało mi się, że powinienem zostać misjonarzem w Afryce północnej. Wszystko powoli stawało mi się jasne. I odpowiedziałem twierdząco. Nazajutrz napisałem do Issy-les-Moulineux, prosząc o przyjęcie mnie do Seminarium. Nie zdawałem sobie sprawy, jak dziwną musiała się wydawać moja decyzja ludziom zrównoważonym.

proboszcz miejski, 55 lat
30 lat w zakonie

Nie mogę powiedzieć, by postać Chrystusa w sposób wyraźny odegrała rolę w moim powołaniu. Wydaje mi się, że zrozumienie konieczności służenia bliźnim rozbudziło się we mnie na skutek spotkań z całym szeregiem osób. Wywarły one na mnie wrażenie, byli to bowiem prawdziwi chrześcijanie (dowódca patrolu, kapelan, kierownik zespołu, przyjaciele: dziewczęta i chłopcy, nauczyciel). To wszystko w połączeniu z mocnymi tradycjami religijnymi sprawiło, że będąc w wojsku codziennie bywałem na Mszy św., a w drodze z koszar do kościoła odmawiałem różaniec. W tym okresie zdobyłem nieco doświadczenia, które pozwoliło mi zapoznać się bliżej z cierpieniem, z brakiem zaufania, przygnębieniem — tłem niejednego życia. Z drugiej strony spotkałem się z ludźmi, którzy starali się wnieść w życie trochę miłości i sprawiedliwości. Poznałem wówczas księdza-

-robotnika i zakonnika-robotnika, który jednak później zerwał z Kościołem. Zarówno jeden jak i drugi wywarli na mnie duże wrażenie. Przypominam sobie również mojego kapelana z Saint-Cyr, ze szkoły kadetów, który również zrzucił sutannę.

I wreszcie, gdy ukończyłem 24 lata stanąłem przed młodą osobą i pomyślałem, że z tej znajomości mogłoby wyniknąć małżeństwo — pewne rzeczy stały mi się jasne. Przypominam sobie także chwilę, w której przed egzaminem do szkoły St-Cyr, błysnęła mi myśl, że mógłbym kiedyś zostać powołany do zastąpienia mego dawnego kapelana-skauta, który umarł niedawno. Zrozumiałem nagle, że stanąłem wobec wyboru wyłącznej miłości do kobiety i miłości w szerszym pojęciu, miłości, która obejmuje wszystkich ludzi i łączy się z miłością Bożą.

W tym wszystkim wszakże osoba Chrystusa nie stanowiła o mojej decyzji. Wydaje mi się, że punktem wyjścia byli dla mnie ludzie i że dopiero poprzez nich Jezus przybrał dla mnie oblicze, które powoli zaczęło wynurzać się z mgły.

wikary z przedmieść, 36 lat
6 lat w kapłaństwie

Bardzo często nawet chrześcijanie myślą, że powodem wstąpienia do klasztoru jest zrobienie Bogu całkowitej ofiary z siebie samej, itd. Oczywiście, że tkwi w tym prawda. Ale „od środka" wstąpienie do zakonu to przede wszystkim odpowiedź, (która napełnia radością nawet jeżeli trzeba ponieść ofiary) zadziwiającemu miłosierdziu Bożemu. Dlaczego ja, kiedy w gruncie rzeczy nic nie tłumaczy tego wyboru? Za każdym razem, kiedy o tym myślę — to samo zdumienie.

karmelitanka, 28 lat
6 lat w zakonie

Boli mnie zawsze, kiedy z zewnątrz uważa się nasz stan duchowny za zastrzeżony dla istot wybranych, mających wyższość w samych sobie — każda z nas może powtarzać: skądże mi to przyszło, że sam Pan mój do mnie przychodzi? To Miłość i wolność Miłości leży u podstaw tego wyboru.

dominikanka, 37 lat
14 lat w zakonie

Zrozumiałam rozmyślając nad życiem św. Katarzyny Sieneńskiej, że skoro Bóg wybiera jedno stworzenie spomiędzy innych, wybiera

je dla dobra i pożytku tych innych. Im bardziej je wybiera, tym bardziej je bierze i tym bardziej daje na służbę innych.

wizytka, 52 lata
28 lat w zakonie

Kiedy w początkach mojego życia zakonnego odkryłam, do jakiego stopnia Bóg nas kocha, było to dla mnie wielkim zdumieniem i zapytałam „dlaczego?". Odpowiedź wydała mi się bardzo piękna: „Nie kocha nas dla tego, czym my jesteśmy, ale dla tego, czym On jest": Dobroć największa, rozprzestrzeniające się dobro.

benedyktynka, 55 lat
35 lat w zakonie

Na początku mojego życia zakonnego, ten wybór dziwił mnie bardzo, myślałam nawet bezczelnie, że Bóg miał dość mało „gustu"... Od tego czasu lepiej przeczytałam Ewangelię, poznałam Boże zwyczaje i przestałam się dziwić, ale jestem pełna zachwytu wobec mocy i delikatności Jego miłości, dlatego ufam Mu całkowicie na przyszłość, wiem że to, co rozpoczął w swoim miłosierdziu, dalej w swoim miłosierdziu prowadzi i zakończy.

dominikanka
(brak danych)

Dziwi mnie, że Bóg mnie wybrał, ale nie dosyć, wciąż nie dosyć wdzięczności; żadnej obawy na przyszłość, nawet gdyby Bóg wysłał nas do obozu koncentracyjnego albo na męczeństwo. Byłby tam z nami jeszcze dużo bardziej niż teraz.

trapistka, 46 lat
25 lat w zakonie

Trudno mi uwierzyć, żeby normalny człowiek mógł sobie wyobrażać, że wyrzeczenie się miłości ludzkiej jest przeszkodą do poznania miłości. Znam dobrze kawał o Ojcu Przeorze, pytającym swego pobożnego nowicjusza: „Czy byłeś zakochany, moje dziecko?" — a na cnotliwe zaprzeczenie: „Ależ nie, Ojcze!" — „To cóżeś przyszedł tu robić?" (myśl ukryta: nie jesteś zdolny kochać). Ale ta historyjka gniewa mnie! Bo nie miałam czasu być zakochaną w świecie. „On" wziął mnie zbyt wcześnie. Ale jestem pewna, że nigdy nie mogłabym — nie porównując — pokochać żadnej ludzkiej istoty tak, jak pokochałam Pana Boga i tak jak pragnę Go kochać i tak, jak dzięki Niemu

mogę Go kochać. Tego nie da się porównać. I miałabym ochotę odwrócić historyjkę o Ojcu Przeorze i powiedzieć: „Jeżeli nie kochasz Boga, nigdy nie będziesz umiał kochać stworzenie prawdziwą miłością".

benedyktynka, 38 lat
19 lat w zakonie

Ofiara była ciężka; nie otrzymując nic, co byłoby dotykalne, w pierwszym roku Karmelu miałam wrażenie, że nie mam nikogo do kochania. Później zrozumiałam, że to są odmienne płaszczyzny i bardzo mi pomogła wymagająca logika św. Jana od Krzyża. Nieskończoność miłości Bożej przekracza teraz wszystko, czego może zapragnąć ludzki umysł i ludzka miłość. Pozostawia miłości ludzkiej jej wartość, ale ją przewyższa.

karmelitanka, 50 lat
16 lat w zakonie

Ucieszyłam się ogromnie możliwością, którą dała nam „La Vie Spirituelle", żeby głośno i daleko rozgłosić, że życie „poświęconej dziewicy" ukryte w głębi klauzury jest czymś całkiem odwrotnym niż pomniejszenie serca czy jakieś wystraszenie wobec wszystkiego co dotyczy miłości ludzkiej lub miłości małżeńskiej. Kiedy będąc młodą dziewczyną wyrzekłam się miłości ludzkiej, wyrzekłam się jej nie po to, żeby się wyrzec kochania.

benedyktynka, 38 lat
12 lat w zakonie

Zanim zostałam zakonnicą, poznałam wielką i piękną miłość ludzką. Ale kiedy Bóg mi się objawił, nie „wyrzekłam" się miłości ludzkiej. Opadła sama z siebie, jak obraz wobec rzeczywistości — Bóg jest miłością. Wszystkie formy ludzkiej czułości są zakorzenione w Bogu, Bóg jest nieskończenie bardziej miłością niż każda miłość z osobna i wszystkie razem wzięte.

(brak danych)

Cenię życie małżeńskie, mało brakowało, a sama bym się w nie zapuściła... Jednak odczuwałam potrzebę przestrzeni i rzecz dziwna, doprowadziło mnie to do klasztoru, inaczej mówiąc, między zamknięte mury — rozpoczęłam życie w klauzurze, którego teraz nie oddałabym za królestwo! Ale nie cenię przez to mniej życia małżeńskiego.

karmelitanka, 38 lat
15 lat w zakonie

Myślę, że kiedy poczuło się, że serce jest zdolne do wielkiej miłości ludzkiej i kiedy poświęciło się tę miłość dla innej, większej, pomaga to w spotkaniu Boga. Dusza, która może powiedzieć „wszystko opuściłam dla Jego miłości", nie traci nic ze swojej potęgi kochania.

benedyktynka, 61 lat
37 lat w zakonie



Poza Matką Boską, której zawdzięczam wiele w poznaniu Chrystusa — znam bardzo niewielu świętych. Wydaje mi się, że coś istotnego wymyka się hagiografom: osobisty stosunek świętego do Boga, do Chrystusa. Nie może być inaczej: hagiograf może uchwycić jedynie zewnętrzne oznaki. Stosunku duszy ludzkiej do Boga nie da się opisać. Kult świętych jest dla mnie w pierwszym rzędzie gloryfikacją Chrystusa w Jego wyznawcach. To Chrystus prowadzi nas do Swoich świętych wyznawców, a nie odwrotnie.

benedyktyn, 38 lat
11 lat w zakonie

Święci weszli w moje życie jako przyjaciele i jestem im za to wdzięczny. Oddałem się im bez wyrachowania czy niejasnych intencji. Wpływ ich ożywił moje życie duchowe. Z radością przytaczam ich imiona, które mają dla mnie urok imion najdroższych przyjaciół: Maria, Małgorzata, Franciszek z Asyżu, Benedykt, Bernard, itp. Ponad wszystkimi stawiam Matkę Bożą i św. Józefa.

trapista, 57 lat
34 lata w zakonie

Chrześcijanie obecnie żyjący, oni pomagają mi najbardziej (koledzy, ludzie świeccy, itp.)

proboszcz wiejski, 46 lat
13 lat w kapłaństwie

Dwóch świętych niezaprzeczalnie pomogło mi znaleźć Chrystusa, ale niestety nie są kanonizowani. To, co podnosi ich autorytet w moich oczach, to fakt, że są ludźmi niezwykłymi. Ci dwaj święci to Orygenes i Pascal.

ksiądz
11 lat w kapłaństwie

Pełniąc moje obowiązki kapłańskie odnalazłem Chrystusa raczej w kryminalistach i prostytutkach, aniżeli w świętych. On przyszedł zbawiać tych ludzi. Poznaję Go w upadku: Joanna, Magdalena, Sylwia, którą przyjmuje, oczyszcza, jednoczy z sobą bardziej, lepiej, aniżeli ona potrafiła zepsuć tego, z kim przestawała. Za ich pośrednictwem poznałem ogrom ufności, która stała się moim udziałem.

dominikanin, 66 lat
38 lat w zakonie

Istnieją święci, których poznajemy za pośrednictwem Kościoła. Poza tymi jest i świętość tych, których znaliśmy i kochali. To są ci mali, pokorni, na których Bóg spojrzał: bogactwo ich ukryte było tylko dla Niego: nikt nie będzie ich nigdy uwielbiał. Mam przed sobą na biurku dwie fotografie: jedną pokornego, cichego Ojca duchowego, który mnie wprowadził do Seminarium: miał on umiejętność unicestwiania się przed Chrystusem, ale umiał mi Go pokazać. Druga to fotografia Jana XXIII. Byłbym szczęśliwy, gdyby pewnego dnia Kościół postawił nam Jego pokorę jako wzór świętości.

wikary z miasta, 33 lata
7 lat w kapłaństwie

Jest miłość, która chociaż oparta na naturze, pozwoliła mi nieraz dotknąć namacalnie Bożą miłość. To miłość mojej matki. Mówiłam sobie: Jakąż miłością napełnione jest serce Boże, skoro stworzyło takie serce matczyne.

karmelitanka, 53 lata
27 lat w zakonie

Muszę przyznać, że dotknęłam z bliska prawdziwej świętości bliźniego, wykonując pracę pielęgniarki przez 18 lat. Człowiek nie staje się święty na łożu cierpienia, ale w tym doświadczeniu pokazuje się, kim jest. Moje Siostry naprawdę dobrze mi objawiły Boga.

wizytka, 51 lat
29 lat w zakonie

Było dla mnie rewelacją, kiedy zrozumiałam, że Bóg robiąc wszystko w sposób doskonały, nie mógł nas ukochać miłością byle jaką i że nawet ci, których uważa się za mniej kochanych, są i tak kochani miłością nieskończoną. Tylko Bóg może tak kochać. Oczywiście, że uczynki miłości pomogły mi utrzymać się na powierzchni w chwilach próby.

Uczynek o. Kolbe, ofiarującego się na miejsce drugiego, żeby umrzeć z głodu, bardzo mną wstrząsnął. To jest prawdziwa miłość!

karmelitanka, 61 lat
39 lat w zakonie

*

Muszę wyznać, że nie rozumiem cierpienia świata. Jakże wątła jest iskierka wiary. Ileż gwałtownych szoków czy to moralnych czy nawet fizycznych podważa to, co w nas wyglądało na najbardziej już „duchowe"! Wszystko naznaczone jest znakiem śmierci i to jest przerażające. Czytałem niedawno, już nie wiem gdzie, takie słowa człowieka Kościoła: „boję się śmierci".

Ale w tej nieszczęsnej ludzkości jakąż dzielność, jakąż wspaniałą rezygnację widuje się u tych, których los tragicznie doświadcza i u konających! Jakże uparte jest życie! Jak mocna łaska!

Jeśli idzie o nędzę moralną, to wierzę zresztą zawsze i mocno, że każdy człowiek jest przedmiotem umiłowania Chrystusa, który za niego umarł na krzyżu. W chwilach zwątpień czy porażek utwierdzam się w myśli, że co dzień ocieram się o tych, co będą jutro w raju i nie mam najmniejszego prawa sądzić ludzi zbawionych Jego krwią. Mój urząd kapłański nie polega tylko na „szafowaniu" sakramentów ale na tym, abym był szafarzem dobroci Pana.

Lubię być między tymi wybranymi Boga, którzy są moimi braćmi w człowieczeństwie. A jeśli cierpię, widząc ich tak dalekimi od Ewangelii, od Kościoła, mówię, jak On — „Boże, przecież nie wiedzą, co czynią, nie poczytasz im tego grzechu."

proboszcz wiejski, 35 lat

Zwycięstwo Chrystusa urzeczywistnia się w świecie w sposób skuteczny i pewny, ale też niewidzialny, ukryty, urzeczywistnia się na dnie serc. Prawdziwe wartości ewangeliczne zawsze są niewidzialne, ukryte, także w Kościele. To, co jest uwidocznione, nawet w Kościele, pozostaje zawsze ambiwalentne i wymieszane z czysto ludzką chwałą. Świętych rozpoznaje się najczęściej dopiero po śmierci. Chrystus stawia nam za przykład schizmatyka — (Dobrego Samarytanina), kobietę pogańską, wroga narodu (centuriona), błogosławi dobrego łotra, powołuje celnika Mateusza... Czyż nie dość jasno daje nam przez to do zrozumienia, że prawda i sprawiedliwość, które przynosi, nie są zdobyczą dla jakiegoś klanu czy kasty, tylko dosięgają wszystkich ludzi prawego serca?

trapista, 39 lat

Ofiarowywać się za grzeszników? Ta rzecz, w ogóle nie przychodzi mi do głowy. Sam pomysł mnie odrzuca. Uważam, że jest jakaś pretensjonalność w takim akcie. Ach, nie sądzę świętych dusz, które Go dokonały. Prowadziła je łaska. Ale ja nie jestem wcale świętą duszą. Ofiarowywać się za grzeszników, znaczyłoby, że ustawiamy się w obozie z naprzeciwka, wśród tych, którzy do nich nie należą. Brzydzę się takim postawieniem sprawy. Często w języku zakonnym niektóre zwroty czuć faryzejską stęchlizną... „my zakonnicy i zakonnice cierpimy za grzeszników itd...." Być może, że z punktu widzenia teologicznego jest to prawdziwe. Ale myślę, że my, zakonnicy i zakonnice, jesteśmy grzesznikami, jesteśmy na tym samym brzegu.

trapistka, 40 lat
20 lat w zakonie

Ośrodkiem całego mojego wychowania było strzeżenie i poszukiwanie czystości. Bóg był „czystością nieskończoną". Ale te poszukiwania uczyniły mnie twardą w stosunku do grzeszników, byłam za mało otwarta na miłość. W głębi trawiła mnie pycha faryzeusza, dziękującego, że nie jest jako celnik. Ale kiedy najmniej się tego spodziewałam, w nagłym błysku objawił mi się Bóg, Bóg — Miłość. Zrozumiałam, że będziemy sądzeni z miłości i że nasza miłość do Boga i bliźniego jest jedną i tą samą miłością. Poczułam wtedy, że zawaliła się cała moja przeszłość, zrozumiałam miłosierdzie... że Jezus przyszedł dla grzeszników, że wszyscy jesteśmy grzesznikami. Krok po kroku Bóg prowadził mnie do zrozumienia, że Jego miłość jest ponad nasze ludzkie wyobrażenie i że to, czego oczekuje, to nie moralna doskonałość, ale doskonałość w miłości, co nie wyklucza pierwszej, ale staje się wynikiem tej drugiej. Przedtem, moim celem było niegrzeszenie. Obecnie, przynajmniej się o to staram, moim celem jest miłość.

karmelitanka, 52 lata
29 lat w zakonie

Przez naszą wierność kochać za tych, którzy już nie umieją kochać, modlić się za tych, którzy nie mają czasu się modlić, wierzyć za tych, którzy nie mogą już wierzyć, służyć za tych, którzy nie chcą służyć, wielbić za tych, którzy nie umieją wielbić, dziękować za tych, którzy zapominają dziękować. Przyjąć śmierć, żeby mogli przyjąć życie.

karmelitanka, 24 lata

To wielka łaska czuć się do głębi grzesznikiem, ułomnym, bezsilnym i potrzebować ciągle, żeby być odszukiwanym, zbawianym przez

T e g o, k t ó r e g o ż a d n a n ę d z a n i e z r a ż a. I sądzę, a nawet wiem, że wielkim niebezpieczeństwem życia wewnętrznego jest uważać siebie za sprawiedliwego.

karmelitanka, 60 lat

Zło jest dla mnie zawsze tajemnicą. Może dlatego, że kocham gorącym uczuciem wielkich grzeszników, albo dlatego, że sama grzeszyłam. Nie usprawiedliwiam zła, ale są naprawdę tak bolesne sytuacje, że zlo nie może nie być tajemnicze. Znam oczywiście odpowiedź o pięknie wolności człowieka, wspaniałym darze Boga. Spojrzenie na krzyż Jezusa uspokaja mnie, ale w obecnym stanie rzeczy nie tłumaczy mi wszystkiego.

klaryska, 38 lat
10 lat w zakonie

Zło jest problemem nie do rozwiązania, na nic nie zda się wykazywanie, że Bóg jest wolny, że stworzył nas wolnymi; nie rozumiem, dlaczego pozwala na tyle nienawiści, tyle grzechów, tyle niewinnych ofiar. On wie wszystko, m a s w o j e r a c j e, ale ja ich nie rozumiem i wstrząsają mną. Bez rozumienia, krzyczę o przebaczenie i litość.

karmelitanka, 60 lat
16 lat w zakonie

Spotkanie ze złem w świecie jest dla mnie zaproszeniem do modlitwy. Bo tu na ziemi nic nie jest jeszcze ostateczne.

benedyktynka, 29 lat
6 lat w zakonie

*

(CZY DOŚWIADCZASZ SKRĘPOWANIA TWOJEJ WOLNOŚCI PRZEZ BOGA?)

Przy wzajemnej miłości nie istnieje zagadnienie żądania zwrotu wolności czy uniezależnienia się, ale chęć wtopienia swojej woli i całej swojej istoty w istotę ukochaną.

klaryska, 50 lat
31 lat w zakonie

Przypominam sobie moją radość w chwili wstąpienia do Karmelu: „Ach, jakże tu jest wspaniale! Można cały czas myśleć o Bogu!"

Tęskniłam za tym, pomimo lekkomyślnie przeżytych lat, które poprzedziły moje wstąpienie do klasztoru.

karmelitanka, 49 lat
28 lat w zakonie

Mam nieraz wrażenie, że Bóg krępuje moją wolność przez fakt, że to nie ja wybrałam życie. Poza tym, wiem zbyt dobrze, że On jest moją wolnością, że w Nim się urzeczywistniam. Dużo bardziej odczuwam, że szatan krępuje moją wolność.

klaryska, 22 lata

W równej mierze można by powiedzieć, że źródło krępuje wolność rzeki... Bóg jest moim źródłem i moim oceanem. Pochodzę od Niego, żyję przez Niego, idę do Niego. Czy matka krępuje dziecko, które w sobie nosi?

klaryska
28 lat w zakonie

„Mój Boże, mój Boże, jestem Twoim dzieckiem! To czyni radosnym moje serce". Ta piosenka o. Duval jest dokładnie moją reakcją na odkrycie, że jestem dzieckiem Bożym i oczywiście jest to dla mnie źródło wciąż nowej zuchwałości. I to poczucie Ojcostwa Bożego jest tak bardzo przeważające, że nigdy nie czuję obawy przed Jego transcendencją.

trapistka, 24 lata
2 lata w zakonie

*

Chwila obecna, chociaż najważniejsza, najłatwiej nam ucieka, jesteśmy, niestety, zbyt często albo z przodu, albo z tyłu w jałowych snach i marzeniach, a jednak Bóg jest tu, w tej właśnie chwili, błagający o naszą miłość.

trapistka konwerska, 37 lat
15 lat w zakonie

Znaczenie chwili obecnej, ukazała mi św. Teresa od Dzieciątka Jezus „cierpiąca z minuty na minutę, widząca tylko chwilę obecną, zapominająca o przeszłości i strzegąca się patrzenia w przyszłość". Zrozumiałam wtedy, że chwila obecna jest naszym jedynym prawdziwym bogactwem. Każda z nich przynosi nam wolę Boga, a więc Boga sa-

mego. To to, co mamy najbardziej rzeczywistego i realnego. Od początku uderzyła mnie ta myśl: „Włożyć nieskończoną miłość w każdą przemijającą chwilę".

karmelitanka, 54 lata
31 lat w zakonie

Zamiast tracić czas na niepokoje związane z przeszłością i przyszłością, trzeba żyć chwilą obecną. Czyż nie jest to to, o co prosimy Matkę Boską w Ave Maria: „Módl się za nami t e r a z?"

karmelitanka, 60 lat
24 lata w zakonie

*

Msza była dla mnie, od dziesiątego roku życia, cudem ponad wszystko inne. Obecność na niej była dla mnie świadectwem największej i najbardziej chwalebnej miłości: „Dawać Bogu Jego Syna i Jego Świętą Ofiarę — nic nie może Mu się bardziej podobać". Toteż Msza była dla mnie największą radością.

karmelitanka, 40 lat
18 lat w zakonie

Niestety! Liturgia jest mi często ciężarem, uważam ją za zbyt skomplikowaną i zbyt gadatliwą. Msza? Nie mogę zrozumieć, jak można było zrobić coś tak nieprzejrzystego dla „niewprowadzonych", a nawet dla wykształconych, a przecież to takie proste: „Przepuścić swoje życie przez ofiarę Chrystusa, żeby być przyjętym przez Ojca". Oto czym jest Msza dla mnie. Lubię sumę gregoriańską, zespołowa modlitwa napełnia mnie radością. Być może moja skarga wywodzi się ze stanu oschłości, albo ze zbyt wielkiego umiłowania modlitwy cichej.

karmelitanka, 34 lata

Liturgia jest tylko obowiązkiem, który muszę spełnić wobec Boga, ale dla mnie nie ma żadnego powabu i nie daje mi Boga... Uważam ją za potrzebną i wysilam całą wolę, żeby w niej brać udział. Przyznaję, że chętnie bym się bez niej obeszła... To brzmi u mnie fałszywie. Jeszcze kiedy jest cicha, mogę łączyć się przez nią z życiem Chrystusa, ale kiedy nie-cicha, zwłaszcza kiedy są śpiewy gregoriańskie czy inne, mam ochotę uciec. Mogę zapewnić, że u mnie „muzyka nie łagodzi obyczajów".

karmelitanka, 53 lata

Dzięki liturgii widzę w życiu bardzo dobrze, że jest pewna ciągłość między ziemią i tamtym światem. Na przykład Miłość, wielbienie Boga. Jeżeli tu, na ziemi nie kocham mego brata, jakże można sobie wyobrazić, że będę go kochać w wieczności? Jeżeli tu na ziemi nie chwalę Boga, jakże będę Go uwielbiać w wieczności? Wieczność musi być pewnego rodzaju przemienionym przedłużeniem (nie wiem jak to wyrazić) naszego życia ziemskiego.

wizytka, 37 lat
9 lat w zakonie

*

Zrozumienie, że mogę osiągnąć Boga tylko przez Niego Samego, była naprawdę decydującym etapem mego życia. Koniec wyczerpującego natężenia, żeby „coś zrobić", „coś zobaczyć", „coś odczuć", uwolnienie od wszelkiego rodzaju strachów. Trzeba było przejść przez stan całkowitego zwątpienia w samą siebie, żeby w ten sposób zgodzić się, aby Bóg zrobił wszystko.

benedyktynka, 40 lat

Z pewnością straciłam mnóstwo czasu, licząc zbytnio na moje wysiłki, ewentualnie sukcesy, na moją część pracy, aby dojść. Myślę, że to groźna choroba dla chrześcijanina. Na początku mojego życia zakonnego, mówiłam sobie: „Zrobię wszystko, co w mojej mocy, ażeby, jeżeli coś nie wyjdzie, to nie była moja wina, ale wina Pana Boga". Teraz w dalszym ciągu robię co mogę, ale wiem, że to Bóg daje wzrastanie i jestem dużo spokojniejsza.

dominikanka
(brak danych)

W o ł a s i ę g ł o ś n i e j n a k o g o ś, k o g o s i ę n i e w i d z i. Gdyby widzieć Boga i wierzyć w Niego, było tym samym, czymże byłaby nadzieja? Wydaje mi się, że fakt, że się nie widzi, ale ma się nadzieję zobaczenia, wymaga większej ufności, uporczywej wytrwałości w szukaniu, według pięknych słów św. Grzegorza z Nyssy: „Radością poszukiwania jest aby szukać dalej, pragnienie duszy jest nasycone przez to, że pozostaje niezaspokojone".

trapistka, 38 lat
8 lat w zakonie

Piętnaście czy dwanaście lat temu pragnienie zobaczenia Boga, pragnienie nieba, było u mnie dużo żywsze niż obecnie. Im dalej się po-

suwam, tym lepiej rozumiem słowa św. Teresy z Lisieux: „Mamy tylko to życie, aby żyć wiarą". To postępujące odkrywanie Boga, poprzez ciemność teraźniejszości wydaje mi się tak cenne, że nie śpieszę się tak bardzo, żeby dotrzeć do końca. To jest coś najbardziej pasjonującego na tej ziemi.

benedyktynka, 51 lat
25 lat w zakonie

W Seminarium zrozumiałem intuicyjnie, że powinniśmy wszyscy przeżywać tajemnicę śmierci i zmartwychwstania; odczuwałem po prostu fizyczny strach przed krzyżem, który, wiedziałem, niewątpliwie stanie się kiedyś moim udziałem. I słusznie się bałem; okazał się bardzo ciężki. Przeżywanie go w sprawach wiary i nadziei, to coś o wiele gorszego od wszelkiej choroby, śmierci, czy oszczerstwa. Teraz dopiero zrozumiałem, że tylko taka próba mogła mnie oczyścić, ale zastanawiam się nieraz, jak Bóg mógł zaryzykować. Jego mądrość, to nie to, co nasza. Jedno zdanie, z którym zwrócił się do mnie kapłan we właściwym czasie, było dla mnie rewelacją: „Bóg, który daje krzyż, daje też ramiona i nikt nie dorówna Mu w sztuce uchwycenia proporcji". Dobrze, że te słowa nie zostały wypowiedziane wcześniej, bo byłyby zapewne wywołały bunt.

kapelan, 34 lata
8 lat w kapłaństwie

Doświadczenia życiowe bywają dla mnie w pierwszym rzędzie pokusą przeciw zaufaniu w dobroć Bożą. Niewątpliwie Chrystus pragnie naszego współudziału w odkupieniu świata przez Krzyż; ale, jak dobry Bóg mógł chcieć odkupić świat przez haniebną śmierć Swojego Syna i przez cierpienie ludzkości, którą sam stworzył? Jakże Bóg, o którym wiemy, że jest nieskończenie dobry, może być tak nieubłaganie sprawiedliwy wobec win ludzkich?

Taka jest tajemnica zła. Taka jest tajemnica odkupienia przez Krzyż. Dziękuję Bogu za włączenie mnie w te trudności wiary, na których potyka się tylu ludzi, począwszy od intelektualisty, naukowca, aż do prostego robotnika.

Oby Bóg zechciał ochronić wiarę moją i wiarę ludzi, moich braci.

benedyktyn, 38 lat
11 lat w zakonie

ANNA MORAWSKA

CZYJĄ SIOSTRĄ JEST ZAKONNICA?

(Z DZIEJÓW AGGIORNAMENTO W USA)

Żeńskie zakony i zgromadzenia liczą w Stanach 175 tysięcy członkiń. Najmniejszą grupę stanowią zakony kontemplacyjne (około 2000 sióstr). Grupy największe to stare zgromadzenia przybyłe jeszcze z Europy, które swój szybki wzrost zawdzięczają przede wszystkim gwałtownie rozrastającej się sieci katolickiego szkolnictwa, w końcu dziewiętnastego wieku. Specyfiką amerykańską, może łączącą się jakoś z żywymi tam od początku tradycjami religijnego indywidualizmu, jest jednak to, że obok kilkunastu wielkich i starych zgromadzeń, powstała z czasem przeogromna plejada najrozmaitszych wspólnot zakonnych i ich odmian, które wywodzą się już z samych Stanów, a nie z Europy, i w których nawet specjalistom, jak słychać, trudno się rozeznać, noszą bowiem nieraz całkiem podobne nazwy. W każdym razie jest ich łącznie około siedmiuset, a ostatnio, w związku z wysoką falą odnowy, samokrytyki i eksperymentów — znów powstają grupy nowe. [1]

Aby zorientować się w charakterze i kierunkach obecnego zakonnego *aggiornamento*, które przebiega czasem kryzysowo, lecz zawiera w sobie jak się zdaje ogromną dynamikę twórczą, trzeba uprzytomnić sobie pewne historyczne i socjologiczne aspekty zagadnienia. Zgromadzenia zakonne odegrały w życiu wspólnoty katolickiej w Stanach wielką i niezmiernie pożyteczną rolę nie tylko w sensie religijnym, lecz po prostu humanistycznym. Jak to stwierdzają dzisiaj zgodnie historycy i socjologowie, ich działalność dobroczynna i społeczna była ogromną pomocą dla pierwszych fal katolickich imigrantów (ubogich zwykle i prymitywnych) w zakorzenieniu się jakoś w nowych warunkach, grożących, w ra-

---

[1] Niniejszy artykuł opracowany został na podstawie materiałów, zawartych m. in. w „Jubilee", IV. 1967; „The Commonweal", 27. 1. 1967, 14. 5. 1967, 20. 9. 1967; „Saturday Evening Post", 16. 3. 1967.

zie całkowitego osamotnienia, zagubieniem się i wykolejeniem. Do tej pierwszej misji, którą była tak niepopularna dzisiaj (chociaż tak pożyteczna w tamtych warunkach!) „filantropia", zgromadzenia pochodzące głównie z XVIII i XIX wieku, lub na tych wzorach organizowane, nadawały się jeszcze bardzo dobrze. Ani ich reguły i przepisy, ani cały styl życia i myślenia nie stały w sprzeczności z potrzebami i z oczekiwaniami otaczającej społeczności katolickiej.

Drugą misją czy rolą było szkolnictwo katolickie. Grupa katolików była już wtedy duża, zaczynała być zamożniejsza i jej potrzebą najpilniejszą stała się oświata. Wzrost w tej dziedzinie był po prostu żywiołowy. W r. 1887 było 2697 podstawowych szkół katolickich. Przez 43 następne lata budowano co miesiąc najmniej dziewięć nowych. W roku 1964 było około 15 tysięcy szkół i 105 tysięcy zakonnic zajmowało się nauczaniem.

To jednak nie było już proste: młodziutkie siostry, nieraz po dwu czy trzech latach nauki w szkole średniej (w *college*'ach), i jeszcze bez głębszej formacji wewnętrznej, musiały — na kategoryczne, naglące żądania biskupów — stawać od razu do pracy w szkole. W wielu diecezjach klasy liczyły 40 lub nawet 80—100 uczniów, czasem trzeba było pracować na dwie zmiany. Jednocześnie trzeba było uzupełniać własne, niewystarczające wiadomości i podejmować pozalekcyjne zajęcia wychowawcze. A pozostawały przecie dalej wszystkie nakazane regułą godziny modlitw i prac klasztornych, a także cały tryb życia jeszcze „sprzed czasów elektryczności". W rezultacie, jak pisała jedna z sióstr, trzeba było „kłaść się spać, jak współcześni ludzie — o północy, a wstawać, jak w średniowieczu, o czwartej rano". Zaczynały też ciążyć, i tym samym stawały się jałowe, nadmiernie długie godziny w kaplicy. Oto jedno z przejmująco szczerych wyznań na ten temat: „Rano zwlekam się z łóżka, zbyt zmęczona by zebrać myśli. Schodzę do kaplicy, gdzie odmawiamy oficjum, potem jest pół godziny medytacji, a potem pół godziny wspólnych modlitw za Kościół, za zgromadzenie i za jego dobroczyńców. Potem zaczyna się Msza. Zanim dojdzie do komunii, jestem już pogrążona w całkowitej frustracji, bo nie czuję się zdolna wzbudzić w sobie nawet cienia żarliwości, czuję tylko zmęczenie. Nieraz, klękając przy balaskach, zastanawiam się czy mogę w ogóle podobać się Bogu w takim nastroju. Potem idziemy na śniadanie, które jest nam podawane w porządku starszeństwa. Ponieważ, przy moim stole, wypadam pod koniec, dostaję śniadanie prawie ostatnia, a w międzyczasie dławię się dosłownie z irytacji i rozgoryczenia, a mówiąc szczerze także ze skrupułów, bo co dzień i to zaraz po Mszy, jestem w takim złym humorze. A przecież tak bardzo kocham modlitwę. Jakąż mogłaby być radością i ukojeniem..."

Szkolnictwo w Stanach rozwijało się szybko, rósł przeciętny poziom, zakładom katolickim zaczynano również stawiać coraz wyższe wymagania, nie bacząc na to, że zakonnice nie tylko pędzić muszą życie znacznie cięższe od świeckich nauczycieli, i nie tylko są znacznie gorzej od nich płatne, ale także nie mają absolutnie przygotowania, jakiego wymaga już oświata współczesna. To więc był drugi i ważniejszy powód pierwszej fali odnowy zakonnej. Nie żądała ona jeszcze wprost radykalnej rewizji reguł i stojącego za nimi rozumienia chrześcijańskich wartości, lecz żądała na razie, z wielkim naciskiem, prawa sióstr do wyższego wykształcenia. To zaś miał już być wyłom, który pociągnął z czasem za sobą głębokie zmiany całej zakonnej duchowości.

Za początek pierwszego cyklu walki o oświatę zakonnic przyjmuje się w Stanach opublikowanie, w roku 1941, pracy doktorskiej siostry Bertrande Meyer pt. *Wykształcenie sióstr*. Zawierała ona setki wywiadów i dokumentów wykazujących niezadowalający, a nawet niedopuszczalny stan rzeczy w tej dziedzinie. Z początku niewiele z tego wynikło, ale w r. 1949 następna reformatorka, siostra Madeleva Wolff wygłosiła na kongresie Ogólnokrajowego Stowarzyszenia Oświaty Katolickiej niezmiernie ostry i polemiczny referat, który został potem opublikowany, pod tytułem: *Edukacja siostry Łucji*. Wynikało z niego, że jeśli siostry uczące i cały w ogóle świat zakonny ma zachować poczucie własnej godności i nie sprzeniewierzyć się dotychczasowym chlubnym tradycjom, wykształcenie a także całe wychowanie w zgromadzeniach amerykańskich trzeba pojmować już całkiem inaczej, nie można pozostawać w tyle za kulturą otaczającą.

Referat zyskał pewną ilość zwolenników, sprawa zaczęła być wszędzie dyskutowana, ale opory były duże. Po pierwsze biskupi, którzy ciągle mieli kłopoty z obsadzaniem szkół, nie dawali sobie wyperswadować, że nauczycielki szkoły podstawowej mogą istotnie już teraz potrzebować wyższego wykształcenia, skoro „zawsze i bez tego było dobrze". Po drugie, w świecie zakonnym, jak zresztą w całej wspólnocie katolickiej, jeszcze dość gettowej, istniały silne tradycje antyintelektualizmu. Uniwersytecki, twórczy kulturalnie świat Stanów Zjednoczonych był po pierwsze światem zasadniczo protestanckim, a po drugie w ogóle „światem", pełnym zawsze zgubnych idei i możliwości. Po trzecie, obawiano się, najzwyczajniej w świecie, że po ukończeniu uniwersytetów młode siostry nie będą już po prostu mogły pomieścić się w tradycyjnej atmosferze swych klasztorów i będą je porzucały, tym bardziej, że lata studiów wypadać musiały przed składaniem ślubów wieczystych.

Ferment jednak rósł i drugi cykl odnowy dał już w szybkim tempie praktyczne wyniki. Zaczął się on w r. 1953, i można powiedzieć, że ogromną sieć oświaty zakonnic w Stanach zbudowały właściwie na własną rękę, w ciągu kilku lat, trzy energiczne siostry: siostra Mary Emil Penet, siostra Annette Walters i siostra Ritamary Bradley. Wszystkie trzy były już oczywiście typowymi intelektualistkami (siostra E. Penet miała doktorat z filozofii, siostra A. Walters z psychologii, siostra R. Bradley — z literatury). Uzyskały one od Stowarzyszenia Oświatowego i z fundacji Forda pewne fundusze na założenie, na razie tylko w Nowym Jorku, Ośrodka Formacji Sióstr. Pierwszą rzeczą, którą wtedy zrobiły, było jednak kupienie samochodu i puszczenie się w podróż po całym kraju, aby akcji nadać od razu pełny rozmach. Istotnie, w niezwykle krótkim czasie powstało w Stanach sto pięćdziesiąt Ośrodków Formacji Sióstr, zamiast planowanego jednego, większość zgromadzeń przeszła na stronę reformatorek, i pod ich wspólnym naciskiem biskupi zaczęli się przyzwyczajać do tego, że muszą czekać na siostry do swoich szkół o trzy lata dłużej niż przedtem. Wspólna Komisja Ośrodków Formacji Sióstr zaczęła wydawać Biuletyn, który z niewinnej gazetki „do użytku wewnętrznego" przekształcił się szybko w jedno z najlepszych czasopism katolickich, informujących o nowych prądach w teologii i filozofii. W stu czterdziestu istniejących obecnie *college*'ach dla sióstr zakonnych poziom podniósł się niezwykle szybko. Etap odnowy, przebiegający pod hasłem „Wyższe wykształcenie — nowoczesna formacja", dał więc w rezultacie całkiem nową i całkiem już inną kadrę młodszych sióstr.

Już to samo musiało stwarzać sytuację potencjalnie kryzysową w zgromadzeniach, w których reguły i styl myślenia pozostały niezmienione, lub uległy tylko pewnym, całkiem powierzchownym, zmianom natury praktycznej. Nowa formacja osobowości nastawiona była na kształtowanie poczucia odpowiedzialności, samodzielnego myślenia, a więc także sądzenia, i na postawy aktywne, twórcze, nie zaś takie, dla których wartością jest uległa wierność temu, co było przedtem. Musiało to stać w sprzeczności z tradycyjnym pojmowaniem posłuszeństwa, charakterystycznych „cnót" zakonnych i całego modelu mentalności i postępowania, na którego kształtowanie były nastawione zgromadzenia. Ich wzorem, jak to podkreślał w swej znanej książce kardynał Suenens, był „ideał pobożnej kobiety z klas średnich dziewiętnastego wieku". Tymczasem ideał chrześcijaństwa jakim inspirowały się młode dziewczęta, chcące wstąpić do klasztoru by go lepiej realizować, był już teraz całkiem inny.

Innym fermentem potencjalnego kryzysu, jaki rodziło wyższe wykształcenie sióstr, były zjawiska typowe dla procesu emancypacji kobiet. Dopóki siostry zakonne, tak pod względem intelektualnym, jak pod względem ukształtowania osobowości utrzymywane były na poziomie „wiecznych małoletnich", nie budziło w nich sprzeciwu to, że o wszystkim, co dotyczy ich życia i ich zgromadzeń, decydują zawsze mężczyźni. Z chwilą jednak gdy ich formacja zaczęła być do męskiej analogiczna, przestało być w ich mniemaniu uzasadnione to, że począwszy od rzymskiej Kongregacji, w której nie ma ani jednej zakonnicy, a skończywszy na lokalnej kurii czy nawet parafii, ostatnie słowo w każdej ich sprawie mają księża i biskupi. Niektóre siostry dopatrują się w tej sytuacji nawet głębokiego lekceważenia ich płci, a coraz więcej widzą niesprawiedliwość w większej swobodzie księży. „Biskupi i w ogóle duchowni, pisze jedna z nich, po prostu boją się kobiet. Dlatego usiłują zrobić z nas coś neutralnego, choćby każąc nam nosić te bezsensowne stroje. Zupełnie jakby to, że się jest kobietą, było samo w sobie czymś złym". Inna zakonnica mówi: „Pytają nas czasem, po co w ogóle wstąpiłyśmy do klasztoru, skoro chcemy poruszać się po świecie normalnie, jak ludzie. Ale ciekawam, kto zarzuca dziś brak logiki księdzu z zakonu benedyktynów czy dominikanów czy franciszkanów dlatego tylko, że gra w golfa, chodzi na plażę, albo do teatru, albo do restauracji, ma normalne wakacje, odwiedza przyjaciół i przyjmuje ich u siebie"?

Ten ostatni problem łączy się z trzecim z kolei punktem konfliktowym w obecnej sytuacji zakonnic amerykańskich. Spełniwszy swe dwie wspomniane wyżej pozytywne role we wspólnocie katolickiej, złożonej początkowo głównie z biednych i niewykształconych imigrantów, doprowadziły one tę grupę, można powiedzieć, do statusu typowej klasy średniej. Same zaś, w ciągu tego procesu, przestały być — jak dawniej — „siostrami miłosierdzia", to znaczy osobami, które w ciężkich warunkach, świadczą pomoc najbardziej upośledzonej warstwie społecznej swego kraju, a stały się po prostu tanią siłą roboczą i czymś w rodzaju sympatycznego „folkloru" nowego mieszczaństwa. Zamożni, wykształceni i wyznający zwykle na swój własny użytek bardzo współczesne i bardzo amerykańskie zasady życia i myślenia katolicy dzisiejsi patrzą na swe „milusieńkie siostrzyczki" serdecznie, lecz z pewną wyższością. Nie chcą się ich wyrzec, (poza wszystkim innym są niezmiernie praktycznym „urządzeniem"!) i nie chcą, aby cokolwiek się w ich życiu i stylu zmieniało: są już ich tradycją, ich „własnością". Przyglądają się ubawieni jak siostry prowadzą samochody albo jeżdżą na wrotkach („proszę, jakież to jednak sprytne stworzenia!"), ale gderzą, spotykając je bez eskorty na ulicy, albo

słysząc o „nowinkach": nie chcą, aby „stworzenia" przestały być ich sympatycznym rezerwatem.

Nie trzeba chyba dowodzić, że taka rola jest tak samo nie do przyjęcia dla współczesnej, wykształconej zakonnicy, jak dla współczesnej kobiety w ogóle. Oprócz tego socjologicznego aspektu sprawy gra jednak rolę znacznie głębszy czynnik religijny. Po prostu misja tanich usług i tradycyjnego folkloru dla katolickiego mieszczaństwa nie może już być ideałem służby chrześcijańskiej, który inspirować mógłby ofiarę całego życia. Tym samym powstaje pewna próżnia, i musi się szukać nowego kształtu powołania do wciąż tej samej służby miłości i wspólnoty.

W takim kontekście duchowym i sytuacyjnym „wybuchł", można powiedzieć, Sobór. Sobór i wszystkie jego wiodące idee służby najbiedniejszym, świętości autentycznej ludzkiej wspólnoty, prymatu świadectwa życia, a także (wszędzie, lecz w Ameryce przede wszystkim) — wolności: wolności sumienia, wolności eksperymentu, wolności szukania, najuczciwiej jak tylko można, wyrazu własnej wiary, kształtu osobistego powołania.

Wszystkie te kierunkowe były jak gdyby ucieleśnieniem czy uwyraźnieniem tego, co od dawna drążyło już i tak od spodu amerykański świat zakonny. Nic dziwnego, że trzeci etap odnowy rozpędził się od razu samorzutnie i żywiołowo. Na gruncie zrealizowanych już haseł etapu poprzedniego (wyższe wykształcenie, nowoczesna formacja osobowości), zarysowały się teraz wyraźnie dwa główne akcenty nowego zakonnego ideału: wspólnota i świadectwo.

W żadnym z tych słów nie ma na pozór nic nowego: wszak wszystkie zgromadzenia powstawały po to, ażeby wspólnie świadczyć Ewangelii. Rzecz w tym jednak, że rozumiano to dawniej całkiem inaczej, czemu zbytnio się dziwić nie należy, gdyż warunki były też całkiem inne. Główne osie wspólnoty zakonnej starego typu to oddzielenie od świata, hierarchia, oparta na ślepym posłuszeństwie, i wynikający logicznie z tych dwu czynników model cnót.

Oddzielenie od świata miało przesłanki praktyczne i przesłanki teologiczne. W czasach, gdy powstawały pierwsze wzory zgromadzeń klasztornych, sytuacja obyczajowa była taka, że kobieta istotnie musiała poruszać się pod osłoną „bądź męskiego ramienia bądź muru". Jeszcze dziewiętnastowieczny wzór „pobożnej mieszczki" wymagał tego ramienia lub muru, choć może nie było to już obiektywnie tak konieczne. Równie silna jak obowiązujący, choć przedawniony, obyczaj była sugestia teologiczna. Jakkolwiek by się interpretowało już dzisiaj dzieła wielkich myślicieli chrześcijańskich, fakt pozostaje faktem, że powszechna pedagogika wskazywała aż do ostatnich czasów, jako „czysty" wzór chrześcijaństwa, życie możliwie jak najbardziej od „świata" oddzielone. „Świat"

bowiem był synonimem rozproszenia, zamętu, pokusy i w ogóle duchowej pustki i straty czasu, który z pożytkiem można było poświęcać tylko introspekcyjnej pobożności i indywidualnemu ćwiczeniu charakteru.

Pogląd taki był tak silny, że mimo wielu prób, datujących się już z dziewiętnastego wieku, nie udało się nigdy konsekwentnie przeprowadzić ideału „służby w świecie". Zgromadzenia, powstające nieraz głównie w tym celu, i nawet — co jest znamienne — projektujące swe ubiory najdokładniej według przeciętnych wzorów ówczesnych, tak „by ginąć w tłumie", zostawały zawsze w końcu jakoś „obudowywane" przepisami życia i modlitwy, otaczane tak czy inaczej „murami", które miały je „chronić przed zarazą", i unieruchamiane, mimo że świat dookoła szedł naprzód, tak że z pierwotnego zamysłu zostawały w końcu tylko ubrania, które kiedyś miały do innych upadabniać, ale były już tak dziwaczne, że właśnie wyróżniały i oddzielały.

Wyizolowana w ten sposób wspólnota nie opierała się o swobodne stosunki przyjaźni (co zresztą, w sytuacji dość sztucznego odosobnienia, rzeczywiście nie byłoby łatwe, ani może wskazane), tylko opierała się o sztywną zasadę posłuszeństwa. Temat ten był już kilkakrotnie w Polsce analizowany, nie ma więc powodu opisywać go tutaj bliżej. Oto tylko przykładowo wypowiedź jednej z głównych przedstawicielek obecnej odnowy, siostry Mary Ignatia Griffin, w amerykańskiej telewizji: „Kiedy zaczęłam klasztorne życie, moim zadaniem było tylko czekać na szczegółowe wskazówki w każdej sprawie. Oczekiwano także, abym w miarę możności starała się zawsze wmówić sobie, że polecenie otrzymane właśnie od przełożonych jest na pewno najlepsze jak tylko być może. Miałam zawsze usiłować dojść do stanu intelektualnej zgody na nie. Zdawano sobie wprawdzie sprawę, że czasem to jest niemożliwe, ale taki w każdym razie był ideał. Cóż, w moim przekonaniu ta koncepcja posłuszeństwa nie ma już żadnej przyszłości. Jest martwa, jest przedawniona i dzięki Bogu że znika, bo posłuszeństwo znaczy dziś dla młodszych pokoleń co innego: jest synonimem odpowiedzialnej wolności. Młode siostry wstępują dziś do naszych zgromadzeń w przekonaniu, że ich zadaniem jest współudział w kształtowaniu ich ducha i życia."

Kiedy klasztorne odosobnienie stanowiło właściwe „sedno życia" (a czynności zawodowe poza klasztorem tylko jego margines), i gdy w dodatku idea bezkrytycznego posłuszeństwa tamowała naturalne ujścia energii, jakie stanowi decydowanie i inicjatywa, główna uwaga i pragnienie doskonałości musiały koncentrować się na drobiazgach. Obiektywnie — nie mogło być inaczej. W oczach młodej i całkiem już innej kadry sióstr (a także, mówiąc

szczerze, wielu świeckich ludzi) musiało to jednak wyglądać coraz bardziej na małostkowość i zakłamanie.

„Ubóstwo", które polega na wygładzaniu i układaniu godzinami strzępków sznurków czy papierków, albo na skrupulatnym podkładaniu kawałeczka bibuły pod palec przytrzymujący mszał, „żeby kartki się nie walały..." Wywoskowane na najwyższy połysk („jak dla Chrystusa-Króla") korytarze i sale prawie pustych nieraz klasztornych gmachów, i to czasem w dzielnicach slumsów i nędzy... Atmosfera „czci i dostojeństwa służby Bożej", która sprawia, że w dzielnicach takich, latami, nie przyjdzie nikomu do głowy zakołatać do klasztoru w jakiejś biednej, ludzkiej potrzebie, jak strata dachu nad głową, czy choroba samotnej matki sześciorga dzieci, czy po prostu zagubienie w dżungli przepisów i zakazów obcego miasta... Czy tylko typ mentalności, który sprawia, że zakonnica, zapytana po długiej i pasjonującej dyskusji w telewizji na temat odnowy zgromadzeń, co myśli o tym wszystkim, odpowiada, że to jest zgroza, żeby siostra Maria Brygida siedziała tak publicznie, przed wszystkimi, z nogą założoną na nogę... Wszystko to, po narastającym latami podziemnym buncie młodszych pokoleń stało się nagle całkiem nie do zniesienia. Ideał chrześcijaństwa dojrzewający cały czas wszędzie wokoło zderza się po prostu zbyt boleśnie, zbyt gwałtownie z tym zatrzymanym w biegu światem.

„Przychodzą do nas ze swoimi gitarami, aktywne, żywe, pełne radości. Jedyny Kościół, jaki w swym krótkim życiu zdążyły poznać, to Kościół drugiego Soboru Watykańskiego. Nie wiedzą już nawet, że można było myśleć inaczej. Są dziećmi epoki papieża Jana: krytyczne, pełne pytań, wolne. Wolne już nieprzezwyciężalnie. Ale siostry, które mają je wychowywać, ukształtowane zostały na bardzo sztywne osobowości i te zdumiewające dziewczęta napełniają je po prostu najokropniejszym strachem: przecież nigdy nie dopasują się do klasztornej maszyny, to widać. A potem jest tak, że dziewczęta czytają Sartre'a i rozważają, co to jest wiara i czy ją mają czy nie, a przełożona nowicjatu każe im siedzieć przez godzinę w milczeniu w „kozie" za to, że któraś, idąc na mszę, poślizgnęła się, a inne zachichotały. Albo oświadcza którejś z nich, że najwidoczniej wcale nie ma powołania, bo na sprzątanie pokoju wyznaczono piętnaście minut, a tymczasem ona posprzątała w pięć minut, a resztę pozwoliła sobie poświęcić na czytanie Camusa..."

Te niewesołe refleksje jednej z sióstr amerykańskich odmalowują jak się zdaje żywo i dobitnie nie tylko spotkanie dwu światów zakonnych, ale także w ogóle spotkanie dwu pokoleń i formacji katolickich w Stanach. Szok jest duży. Ale reakcje nowej fali

nie są wyłącznie krytyczne i negatywne. Przeciwnie, rysuje się ostatnio coraz wyraźniej pozytywny ideał „sióstr z gitarami".

W tygodniku świeckim „The Saturday Evening Post" zamieszczony był niedawno obszerny reportaż o życiu i poglądach „nowych zakonnic". Oto fragmenty typowych rozmów:

„Młodsze siostry ze zgromadzenia Notre Dame of Namur w Belmont (Kalifornia) zaprosiły mnie na pyszną włoską *pizzę*, aby pogadać o artykule. Rozmawiały żywo, zauważyłem, że ich ruchy są nieskrępowane i swobodne. Jedna z nich zapytała w końcu obcesowo: niech no pan powie, poco pan pisze w ogóle ten reportaż? Jak pan myśli, co właściwie tu robimy, kim jesteśmy? Chodzi mi głównie o to, odpowiedziałem, aby dowiedzieć się, co wy myślicie. Że kim jesteście? — Dyskutowaliśmy o tym długo. Jesteśmy, powiedziały mi w końcu, chrześcijankami, które próbują żyć we wspólnocie. — Ale co jest istotą tego? — No, mówimy panu właśnie: wspólnota. Chcemy żyć w prawdziwej wspólnocie chrześcijańskiej. Mieszkać pod jednym dachem to jeszcze nie to, i zresztą to za mało. Wspólnota to swobodna przyjaźń, dialog, wspólne zaangażowanie w aktywnym życiu, ale to także współżycie ze światem otaczającym, tworzenie środowiska, gdzie każdy mógłby przyjść, i chciałby przyjść, po ludzku... Nasza wspólnota to wszyscy co tu przychodzą, nasi znajomi z parafii, nasi imigranci z Puerto Rico, studenci...

Inna siostra, Suzanne Kelly, która jest pierwszą kobietą wykładającą na męskim uniwersytecie Notre Dame, odpowiada na moje pytanie o odnowę: sądzę, że siostry zainteresowane w *aggiornamento* chcą dwu rzeczy przede wszystkim: bardziej autentycznego i otwartego dla otoczenia życia we wspólnocie i mniej zinstytucjonalizowanych sposobów służenia Kościołowi. Kiedy pytam o dalsze szczegóły, wyjaśnia, że powinny to być dzisiaj mniejsze i mniej sztywno zdyscyplinowane grupy, o swobodniejszych i naturalniejszych więzach przyjacielskich, i że w powołaniu zakonnym chodzi o większą niż w normalnych warunkach wolność, służącą do prowadzenia życia odpowiedzialnych chrześcijanek, nie zaś o to, aby się stawać biernym kółeczkiem w wielkiej machinie".

Prób zrealizowania takich żywych i wcielonych w świat wspólnot służby jest w Stanach Zjednoczonych bardzo dużo. Niektóre polegają po prostu na zmodernizowaniu, czy też po prostu odnalezieniu na nowo własnych pierwotnych ideałów. Tak na przykład siostry zwane „Córkami Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo" pracują, bez wielkiego hałasu, w jednej z najbiedniejszych dzielnic Chicago. Ich codzienne problemy to nędza, brud, choroby weneryczne, nieślubne dzieci i alkoholizm środowisk najbiedniejszych imigrantów. Praca nie jest efektowna. Dwadzieścia dwie siostry

wyspecjalizowały się po prostu i tylko w załatwianiu niesłychanie nieraz zawiłych spraw urzędowych, jak rozmaite kwestie paszportowe, opieki społecznej, praw pracy, czynszów itp., w których zupełnie gubią się prymitywni i nie znający języka (a nieraz nawet sztuki czytania i pisania) imigranci. Inne prowadzą akcje sanitarne, także mało imponujące. Szereg miesięcy trwa na przykład akcja zatytułowana: „pojemnik na śmieci dla każdej rodziny". Gdy się skończy, przyjdzie następna, dłuższa i znacznie bardziej skomplikowana, pod hasłem: „każda rodzina składa śmieci do pojemnika". Siostry św. Wincentego krążą oczywiście swobodnie po całej swej dzielnicy, znają wszystkich, przesiadują przy chorych, pilnują dzieci przeciążonych matek, znają na wylot bardzo nieraz „realistyczne" problemy dziewcząt i kobiet wielkomiejskiego środowiska. Mają jednak nadal swoje reguły ściśle zakonne, stałe godziny modlitwy i posiłków, swoje dawne habity. Uważają się same za „pośredniczki" między starym a nowym stylem zakonnym, jak również między najuboższymi, a ludźmi chcącymi pomóc lecz niewiedzącymi nieraz gdzie i jak. Wiele zgromadzeń idzie teraz w ich ślady, co oczywiście pociąga już samo przez się za sobą różne zmiany, tak w regułach jak przede wszystkim w samym stylu i duchu życia klasztornego.

Bardziej zaawansowany eksperyment reprezentuje zgromadzenie sióstr Glenmary. Powstało ono dwadzieścia lat temu w Cincinnati i liczy obecnie około stu sióstr. Noszą one zwykłe popielate kostiumy i kolorowe bluzki. Kilka z nich mieszka w Chicago, gdzie jak mówią „Bóg zesłał im błogosławieństwo rozumiejącego biskupa". Biskup ów, Joseph H. Hodges Wheeling, oświadczył im nawet że „mają jego pozwolenie na błędy". Formuła życia sióstr Glenmary brzmi: „być obecnym i dostępnym". Mieszkają wśród najbiedniejszych imigrantów, z których zresztą bardzo mała część należy do Kościoła katolickiego. Organizują dla nich pomoc mieszkaniową, świetlice, kursy, utrzymując jednak w tym wszystkim styl „grupy nieformalnej" to znaczy życzliwego, chrześcijańskiego domu, gdzie każdy może przyjść ze swą troską, lub przyjść po prostu wiedząc, że będzie przyjęty przyjaźnie, jak znajomy czy przyjaciel. Grupki sióstr organizują się w ten sposób, że jedna lub dwie pracują na normalnych „świeckich" posadach, utrzymując w ten sposób resztę. Przy okazji swych spotkań i zajęć prowadzą one nieraz także systematyczne badania potrzeb i obyczajów danej grupy ludności i uzyskane w ten sposób dane ofiarowują badaczom czy instytucjom społecznym, mogącym je z pożytkiem wykorzystać.

Jeszcze dalej od typowego zakonnego wzorca odbiegają coraz liczniejsze grupy, przypominające nieco europejskie instytuty

świeckie, lecz jeszcze mniej sformalizowane i z reguły mniejsze. Są to dziewczęta mieszkające razem, składające co roku ślubowania, i zaangażowane zwykle bądź w pomoc najbiedniejszym bądź w jakąś akcję społeczną, taką jak walka o prawa obywatelskie Murzynów czy ruch pacyfistyczny, czy ruch protestów przeciw wojnie w Wietnamie. Nie noszą one wcale habitów, chcą być „jak wszyscy", często też, podobnie jak siostry Glenmary, modlą się po prostu tam gdzie są w danej chwili, w swoim mieszkaniu, czy w jakimś domu w dzielnicy, czy w parku albo w metro, nie chcą się w tej właśnie chwili „oddzielać" czy zamykać nawet w kaplicy.

Innym typem eksperymentów nowej fali są próby, prowadzone w niektórych *college*'ach katolickich, zmierzające do radykalnego przestawienia metod i ducha nauczania na orientację krytyczną i „dialogową". Zamiast chronić jak dotąd przed wszelkimi teoriami czy lekturami, które mogłyby w kimś „zachwiać wiarę", pedagogika taka jest nastawiona na gruntowanie wiary w stałej konfrontacji z wiedzą i z pytaniami jakie reprezentuje kultura laicka. Wypracowywany w ten trudny i nieraz konfliktowy sposób obraz własnych przeświadczeń, zawiera naturalnie zawsze wiele elementów bardzo na pierwszy rzut oka „nieortodoksyjnych" czy dyskusyjnych. Część sióstr jednak uważa, że tylko taką, najtrudniejszą z możliwych drogą, można się naprawdę przygotować do głębszego intelektualnego dialogu z współczesnym światem i do odnalezienia z nim jakiejś więzi.

Jak to widać z wszystkich tych wzmiankowanych tu tylko pobieżnie świadectw życia, najśmielsze nawet wyrazy zakonnego *aggiornamento* w Stanach Zjednoczonych nie są bynajmniej motywowane przede wszystkim chęcią „swobodniejszego życia" jako takiego, lecz chęcią głębszej zgody z sobą i pełniejszej służby innym, według dzisiejszych potrzeb i posiadanych dzisiaj możliwości. „Nowe siostry" wracają też chętnie do najstarszych, pierwotnych źródeł chrześcijańskich. „Nasza historia, pisze jedna z nich, zaczyna się od garstki zwykłych, świeckich kobiet, które okazywały praktyczną pomoc i otwierały swoje domy grupie wędrownych rybaków i robotników: Jezusowi i Jego uczniom, i które także zostały u stóp krzyża, kiedy apostołowie uciekli. Przez cztery pierwsze wieki chrześcijaństwa takie kobiety były diakonisami w młodym Kościele, a to znaczy rozmawiały z ludźmi szukającymi wiary, opiekowały się potrzebującymi, karmiły głodnych i były gotowe stanąć u boku każdej niedoli ludzkiej. Kościół zatwierdził formalnie i zinstytucjonalizował zakony żeńskie dopiero w szóstym wieku..."

Można istotnie powiedzieć, że kobiety, o których pisze jedna z amerykańskich zakonnych reformatorek, były w owych czasach

„awangardą" chrześcijaństwa. I dziś także wiele sióstr w USA nie tylko żywi podobną ambicję, lecz uważa, że jest to jedyne możliwe wyjście, jeśli ich tradycja ma w ogóle się zachować. W ostatnich latach zaznaczył się wyraźny spadek liczby powołań, choć grupy nieformalne typu wymienionych wyżej bardzo się rozmnożyły, więc chrześcijaństwo ma w Stanach najwyraźniej dalej olbrzymią siłę atrakcyjną i inspirującą. Zakony stoją chyba wobec tego rzeczywiście wyboru, jaki jedna z sióstr formułuje bardzo ostro: „musimy być awangardą, albo przestaniemy istnieć", pisze. W każdym razie pewne jest, że ferment „awangardowy" istnieje już i działa. Najenergiczniej daje znać o sobie w małych zgromadzeniach, które powstały już w Ameryce, i w których tradycjach wobec tego leży coś z jej otwartej, dynamicznej mentalności. Ale również w zakonach starych, zmiany są coraz widoczniejsze, przede wszystkim w panującej atmosferze. Wszędzie prawie, co wydaje się bardzo ważne, wprowadzono wspólne krytyczne narady, w czasie których analizuje się razem otwarcie stan i perspektywy zgromadzenia, i stawia się propozycje zmian. Duże znaczenie ma też to, że cały amerykański świat zakonny czuje się dziś bardziej niż dawniej jednym światem i że — jak zwykle bywa — ton temu światu nadają grupy najbardziej twórcze i wybitne intelektualnie. Grupy te — również zjawisko dzisiaj powszechne i znamienne — pozostają w ścisłym kontakcie z awangardami świeckimi. Organ sióstr amerykańskich, „Sisters Forum", uważany za jedno z najpostępowszych pism w Ameryce, jest na przykład miesięcznym dodatkiem do znanego wszędzie ze swej śmiałej i światłej linii dziennika „National Catholic Reporter".

Ludziom zaskoczonym i zaniepokojonym całym tym rozwojem spraw wydaje się nieraz, że nowa orientacja jest nazbyt „świecka" i przez to jest jakby zapominaniem o Bogu. Sądy takie płyną z dwu przyczyn: po pierwsze największy rozgłos i sensację wzbudza najbardziej powierzchowny aspekt sprawy, mianowicie właśnie niezwykły w Stanach obraz sióstr pijących kawę w barze, albo mieszkających po kilka tylko w „normalnych" mieszkaniach i pracujących na „normalnych" posadach. O tym więc najpierw mówi się i pisze, jakby chodziło tylko o to. Po drugie działa wciąż wielowiekowa, wspomniana wyżej sugestia teologiczna, mówiąca, że Boga trzeba szukać koniecznie poza światem, w izolacji. Tymczasem najgłębszym chyba sednem całej amerykańskiej „zakonnej rewolucji" nie jest „zapomnienie" o Bogu, lecz przeciwnie, odkrycie Go na nowo, i to według klasycznej formuły Jana XXIII. Z Soborem było bowiem istotnie tak, że Bóg, zamknięty w ekskluzywnych kaplicach i zakurzonych tomach bibliotek, zdawał się blednąć i oddalać, aż nagle znalazł się — prosty jak dzień albo Ewan-

gelia — właśnie „w świecie": za otwartym oknem watykańskim, w „głosie czasu", w dobrych „laickich" usiłowaniach humanistycznych, w tym wszystkim, czego się tak długo obawiano. Zakonnice w USA nie „tracą" więc jak się zdaje, ale raczej „rozpoznają" dzisiaj Boga we wspólnocie ludzkiej, w spotkaniach wprost z ludzkim życiem i troską, w solidarnym, życzliwym działaniu, które szczerze uważają za coś w rodzaju modlitwy. Bardzo chyba celnie i pięknie formułuje ten nowy kształt powołania jedna z nich, pisząc:

„Siostra to po prostu osoba, która chce być siostrą dla ludzi. Chce być dla nich, być dostępną im jak ich siostra, a nie na przykład żona czy matka. Z pewnością nie różni się niczym od innych kobiet, chyba w tym sensie tylko, w jakim wszyscy ludzie są różni. Zgadzam się ze św. Ireneuszem, że chwałą Boga jest człowiek w pełni żywy, to znaczy ludzki, i myślę, że to co sprzyja życiu, wzrostowi, przyjaźni jest dobre. Chcę być siostrą ludzi, aby świadczyć temu wszystkiemu".

Anna Morawska

Głosy o książce:

„Spór o uczciwość wobec Boga"

W numerze 157/158 „Znaku" ub. roku zamieściliśmy dwa omówienia powyższej książki i wezwaliśmy czytelników do wypowiedzenia się na jej temat. Publikujemy wszystkie otrzymane wypowiedzi, ale niektóre znacznie skróciliśmy (za co przepraszamy autorów), by uniknąć wielu powtórzeń tej samej argumentacji. Zespół tych głosów nie wydaje nam się reprezentatywny, choćby z powodu ich niewielkiej liczby — tym razem jednak nie dopisali „zwykli czytelnicy".

Redakcja

S. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA:

O PEŁNY HUMANIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Książka biskupa Johna A. T. Robinsona osiągnęła w ciągu niedługiego okresu czasu nakład przeszło miliona egzemplarzy, została przetłumaczona na wiele języków świata, jej twierdzenia były przedmiotem dyskusji w radio i telewizji. Zawrotne wprost powodzenie książki wskazuje na to, że porusza aktualne problemy, a poza tym musi posiadać jakieś cechy, niespotykane dotychczas w tego typu literaturze, które tłumaczyłyby tajemnicę jej kariery.

Przed paru miesiącami książka Robinsona wraz z wypowiedziami dyskusyjnymi oraz uzupełnieniami samego autora została przetłumaczona na język polski [1]. Czytelnik polski będzie więc mógł zapoznać się wprost z książką, która budzi tyle zainteresowania i tyle kontrowersji i wydać o niej własny sąd.

Sąd ten w tym przypadku będzie mógł być już bardziej dojrzały, obiektywny i spokojny niż to miało miejsce w wielu razach bezpośrednio po ukazaniu się książki. Właściwe odczytanie zawartych w niej idei ułatwi zamieszczony wybór wypowiedzi o nich osób tak znanych i cenionych przez nasze środowisko, jak Tomasz Merton czy Schillebeeckx. Wiadomo, że książka wywołała na Zachodzie oceny bardzo

---

[1] *Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów.* Warszawa 1966, Biblioteka Więzi.

różne, często skrajnie przeciwne: od najbardziej entuzjastycznych do napastliwych, kwalifikujących autora jako ateistę i odmawiających mu miana chrześcijanina. Wybór udostępniony w polskim przekładzie zawiera wypowiedzi raczej zrównoważone, zasadniczo życzliwe, które spokojnie ukazują pozytywne i negatywne strony książki. Warto zwłaszcza zwrócić uwagę na wypowiedź Schillebeeckxa, który najbardziej wszechstronnie omawia stanowisko Robinsona oraz daje pełniejsze i bardziej precyzyjne odpowiedzi na postawione przez niego pytania. Szkoda tylko, że wydawcy polskiego tekstu opuścili ogromnie ważną i zasadniczą część książki Schillebeeckxa, mianowicie tę, w której omawia on teoriopoznawcze aspekty postawy Robinsona. Najlepszym rozwiązaniem sytuacji byłoby chyba zamieszczenie obok *Honest to God* całej książki Schillebeeckxa, która właśnie powstała w odpowiedzi Robinsonowi [2]. Tylko wówczas mielibyśmy równy start dla porównania stanowisk. Czytelnik bardziej zainteresowany poruszonymi przez Robinsona problemami i jego sposobem ich rozwiązywania będzie mógł sięgnąć po odpowiedź w duchu chrześcijańskim do książki Schillebeeckxa, która już została przetłumaczona na język francuski [3].

Na pewno nie jest rzeczą łatwą wydać sprawiedliwy i pełny sąd o książce Robinsona i dlatego może nawet pewnej nieuczciwości dopuściło się wielu spośród tych, którzy zabierali głos — oceniając ją zbyt pozytywnie lub zbyt negatywnie. Zarówno ci co krytykowali jak i ci co chwalili czynili to jednostronnie. Dla sprawiedliwej oceny konieczne wydaje się podejście do stanowiska Robinsona najbardziej wszechstronne. Chciałabym więc ustrzec się wszelkiej skrajności i być prawdziwie uczciwa wobec autora. Oceniając jego stanowisko najbardziej wszechstronnie — stosować zasadę życzliwej i współrozumiejącej interpretacji. Równocześnie jednak jeszcze bardziej pragnę być uczciwa wobec Prawdy i ludzkich perspektyw Jej odczytywania, co chyba jest zgodne z najgłębszym pragnieniem samego Robinsona — *amicus Plato sed magis amica veritas...*

Książkę Robinsona — jak chyba większość z miliona jej czytelników — przeczytałam „jednym tchem". Książka porywa, fascynuje, przykuwa uwagę. Trudno od niej oderwać się póki nie doczyta się ostatniego zdania.

Podpisuję się także pod wszystkimi pozytywnymi ocenami, jakie przeczytałam w zamieszczonej *Debacie*. Poprzez każde słowo autora rzeczywiście przebija jego żar apostolski, jego żywa wiara, niezłomna szczerość, prostota, odważny duch poszukiwania. Robinson wierzy w Boga i gorąco kocha człowieka — w to trudno wątpić. Książka jego powstała właśnie jako wyraz jego wiary i gorliwości apostolskiej, ale —

---

2 E. Schillebeeckx *Theologische Peilingen II*, *God en Mens*, Bilthoven.

3 *Dieu et l'homme*, Bruxelles 1965.

i to stanowi problem, czy także jako wyraz dobrej i pełnej znajomości natury ludzkiej, jej podstawowych i ostatecznych uwarunkowań i pryncypiów?

Konstatując rozdźwięk, jaki zarysował się i nieustannie pogłębia się między dotychczasową prezentacją i realizacją chrześcijaństwa a człowiekiem XX wieku Robinson pragnie je przekształcić, by „dla naszego współczesnego, laickiego, naukowego świata Bóg stał się tak realny jak »w epokach wiary«" (268). Nie neguję też akcentowanego przez dyskutantów faktu, że autora cechuje specjalne wyczulenie na problemy naszej współczesności („doskonały słuch"), że je zna, że poruszył w książce sprawy, które są „prawdziwymi pytaniami naszych dni", że mówi to, co w wielu ludziach już żyje i że jego sposób mówienia jest jakby „wyjęty wprost z serc dzisiejszych ludzi". Ale znowu tu powstaje wątpliwość, czy nie jest to wyłącznie znajomość fenomenalistyczna?

Mając więc najczystsze intencje, powodowany głęboką wiarą i żarliwością apostolską, Robinson decyduje się na rewolucję w ujmowaniu i przekazywaniu spraw najistotniejszych dla chrześcijaństwa: koncepcji Boga, religii, moralności. Zbyt głęboko wchodzą te koncepcje w naturę ludzką i bytu w ogóle, aby można było wspomnianą rewolucję przeprowadzić bez filozofii człowieka i bytu. I na te sprawy pragnę zwrócić szczególniejszą uwagę.

Gorliwość biskupa dyktuje mu środki radykalne, które miałyby dotychczasowe „chrześcijaństwo religijne" przekształcić w „chrześcijaństwo bez religii", w „chrześcijaństwo świeckie" czyli takie, które bez żadnych oporów mógłby zaakceptować człowiek współczesny, a więc ten, który został wykształcony na naukach szczegółowych i jest przekonany, że nasza wiedza nie sięga poza zjawiska, ten, który ma za sobą rewolucję techniczną i który stworzył nowe struktury życia społecznego, oraz wreszcie ten, który przesiąkł dzisiejszymi prądami umysłowymi.

Aby ten człowiek mógł traktować Boga na serio i nawiązać z Nim żywy, życiowy kontakt, trzeba — zdaniem Robinsona — zerwać z dotychczasowymi „obrazami" Boga, z rozpowszechnionymi „mitami" (np. „mitem" Wcielenia), z kodeksem moralności i z modelem religii, które są obciążone sposobem myślenia właściwym dla średniowiecza i dostosowane do ówczesnych struktur społecznych. Słowem — trzeba mówić o Bogu, o Chrystusie językiem nowoczesnym. Ma to przecież być wykład wiary z XX a nie z XVI wieku. I znowu, nie kwestionując najlepszych intencji autora, trzeba zapytać, czy rzeczywiście bierze on pod uwagę całego człowieka, czy może tylko tę zmienną, zjawiskową jego stronę, która najwidoczniej błyszczy w dzisiejszych czasach?

Zgadzam się z tym, że gdy książkę Robinsona rozpatruje się jako zdarzenie historyczne w dziejach najnowszej historii chrze-

ścijańskiej, ma ona, czy może mieć, duże znaczenie. Poprzestanie jednak wyłącznie na potraktowaniu dzieła jako „kija w mrowisko", „dzwonka" czy „katalizatora" byłoby jednostronne, a więc niesprawiedliwe i nieuczciwe zarówno wobec autora jak i czytelnika. Konieczne jest głębsze zastanowienie się nad proponowanymi rozwiązaniami czyli spojrzenie na książkę w kategoriach poprawności i merytorycznej słuszności. Oczywiście, książka ze względu na swój charakter popularyzatorski, nie nadaje się do ścisłej analizy logicznej. Toteż nie zamierzam jej tutaj przeprowadzać, czy „przyczepiać się" do poszczególnych mniej czy bardziej szczęśliwych wyrażeń i sformułowań Robinsona. Raczej będę usiłowała doszukać się głównych intencji autora i krytycznie zreferować jego podstawowe propozycje dotyczące koncepcji Boga, świeckiego chrześcijaństwa i nowej moralności, a zwłaszcza dojrzeć fundamenty rozwiązań i zbadać ich osadzenie w naturze ludzkiej. To pozwoli zorientować się, czy rewolucja podyktowana troską o człowieka rzeczywiście zapewnia takie ujęcie i rozumienie chrześcijaństwa, które byłoby nie tylko zgodne z pragnieniami współczesnego człowieka, ale zgodne i uczciwe wobec jego rozumnej, społecznej i materialno-duchowej natury, a więc czy chrześcijaństwo proponowane przez Robinsona jest rzeczywiście chrześcijaństwem pełnego humanizmu.

1. Proponowana przez Robinsona koncepcja Boga jest reakcją na dotychczasowy stan rzeczy w tej dziedzinie. Dla człowieka XX wieku Bóg jest jeszcze istotą ogromnie daleką, obcą, istniejącą „gdzieś poza", w „zaświatach", „w górnych piętrach", „starym panem w niebie", „super-Bytem" sterczącym na szczycie „trzypiętrowego świata". Zdaniem Robinsona właśnie tradycyjny teizm zrobił z Boga tę „niebiańską osobę, która rezyduje ponad światem i ludzkością". Stąd jego negatywny stosunek do dotychczasowych form teizmu i do teologii, która podaje „abstrakcyjne twierdzenia o rzeczach, które nie mają żadnego znaczenia praktycznego".

Nie broniąc żadnej formy teizmu czy teologii, która na pewno ma na sumieniu niejeden grzech w stosunku do koncepcji Boga, muszę dla uczciwości zauważyć, że Robinson dotychczasową wiedzę o Bogu przedstawia w sposób prawie karykaturalny, a jego skrajnie negatywne wypowiedzi na temat natury teologii, charakteru i miejsca dowodów na istnienie Boga czy *via negationis* zdradzają albo głęboką ignorancję tych spraw albo tendencję autora do brania *pars pro toto* czy wreszcie do „ustawiania sobie przeciwnika".

Niewątpliwie mówić o Bogu nie jest rzeczą łatwą i tego odkrycia dokonano już dawno przed nami. Dowodem tego są wieki refleksji filozoficznej i teologicznej oraz towarzysząca im świadomość niebezpieczeństwa deformacji rzeczywistości, która bezpośrednio nie jest dostępna ludzkiemu umysłowi.

Czego zamierza dokonać Robinson w tej dziedzinie i na czym polega jego „przewrót kopernikański?"

Jak już zaznaczyłam — Robinson pragnie zaprezentować chrześcijaństwo adekwatne dla człowieka XX wieku i przeprowadzić wykład wiary w jego języku. Język ten jest całkowicie „świecki" tzn. taki, jakiego nauczył się studiując nauki szczegółowe suponujące poznanie, które dotyczy jedynie zjawisk bezpośrednio danych. Przyjęta milcząco teoria poznania ogranicza więc zdolności poznawcze człowieka do świata fenomenów. Ujęcie Boga i chrześcijaństwa ma się dokonać z wykluczeniem języka metafizyki i z wykluczeniem metafizycznej wizji świata, która współczesnemu człowiekowi jest obca.

Jakie wynikają z tego konsekwencje?

Robinson zdaje sobie sprawę z tego, że metodą ani językiem nauk szczegółowych nie ujmie się rzeczywistości Boga. Wyraźnie twierdzi więc, że „zdania obiektywne o Bogu są niemożliwe", że „Bóg sam w sobie jest dla nas niepoznawalny", że „nie jest osobą". Wszystko to chyba trzeba rozumieć w sensie, jakie tym sformułowaniom nadają nauki szczegółowe.

Skoro Bóg jest rzeczywistością niedostępną poznaniu empiryczno-racjonalnemu typu naukowego, a człowiek współczesny innego typu poznania nie uznaje, wynika z tego prosta konsekwencja: „Bóg nie jest przedmiotem dowodów, jest problemem życia, który może być rozwiązany przez analizę naszego doświadczenia egzystencjalnego". „Bóg jest rzeczywistością, która może być przeżyta jako prawdziwa i jako rzeczywistość tylko w adoracji", a więc w sferze pozaracjonalnej, pozapoznawczej.

Że Bóg nie jest ujmowalny w kategoriach nauk szczegółowych, że nie jest taką osobą, jak np. człowiek — nie ulega wątpliwości. Ograniczanie jednak zdolności poznawczych człowieka do typu poznania właściwego naukom pozytywnym wydaje się godzić w samego człowieka; suponuje ogromnie okrojoną koncepcję człowieka, w której sprawy najbardziej istotne zepchnięte zostały w dziedzinę pozaracjonalną, a ściślej — nawet pozapoznawczą. Taką postawę Robinsona będzie można łatwiej zrozumieć i wytłumaczyć, gdy zwróci się uwagę na pewne uwarunkowania historyczne i środowiskowe, w których powstała jego koncepcja.

Książka Robinsona wyrosła z klimatu protestanckiego z jednej strony, a z drugiej — z empiryzmu angielskiego, które łączą się we wspólnym ograniczaniu ludzkich możliwości poznawczych do świata zjawisk, odrzucając całkowicie poznanie metafizyczne.

Protestantyzm swoje wrogie nastawienie do metafizyki przyjął wraz z Lutrem i myśliciele protestanccy nieustannie je dziedzicząc rozwijają (por. choćby metafizyczny agnostycyzm Karola Bartha, Bultmanna itd.).

Środowisko angielskie natomiast straciło wraz z Humem przekonanie o możliwości poznawczego wyjścia poza zjawiska i trudno mu wydostać się z tego skrajnego empiryzmu.

Biorąc pod uwagę te uwarunkowania łatwiej zrozumieć to, co leży u podstaw stanowiska Robinsona, dlaczego on nie uznaje teologii naturalnej, wykluczając w ogóle możliwość, aby człowiek własnym rozumem mógł poznać, że istnieje rzeczywistość transcendentna (i immanentna jednocześnie w stosunku do świata i człowieka). Po prostu implikowane przez niego kategorie poznawcze nie pozwalają na to. Wraz z innymi przedstawicielami myśli protestanckiej reprezentuje w tej dziedzinie stanowisko, które określa się jako agnostyczne oraz fideistyczne. Wraz z nimi przyjmuje jedynie to, co stanowi myślenie typu dowodu ontologicznego: „Bóg *ex definitione* jest rzeczywistością ostateczną. O tym zaś czy rzeczywistość ostateczna istnieje nie można dyskutować. Można pytać tylko jaka jest".

Robinson nie rezygnuje jednak z wszelkiej mowy o Bogu. Występując słusznie — jak zauważa Merton — przeciw „warunkowaniu Bezwarunkowego", warunkuje go na nowo i czyni to w sposób o wiele mniej precyzyjny niż to czyniła zwalczana przez niego teologia.

Mówiąc o Bogu posługuje się wyrażeniami (zapożyczonymi od Tillicha): „nieskończona, niewyczerpana głębia naszego istnienia", „głębia naszej troski ostatecznej, tego, co bierzemy poważnie". Czyniono Robinsonowi zarzut, że zwalczany symbol „wysokości" zastąpił symbolem „głębi", który posiada równie niską rangę precyzji poznawczej. Jest on jednak przekonany, że zmiana symboli mimo wszystko ma znaczenie realne a nie tylko pozorne, psychologiczne. Termin „głębia" posiada bogatsze skojarzenia niż „wysokość". Robinson zdaje się jednak zapominać o tym, że zarówno jeden i drugi symbol niewiele mówi, jeśli nie jest połączony z jakąś ogólniejszą wizją metafizyczną i teologiczną. Bez tego nie można sensownie mówić o Bogu. I tu leży zadanie najtrudniejsze, które staje przed teologiem i które powinien w jakiś sposób wykonać, jeśli wiara nie ma być igraszką osobistego wyczucia. Od tego zadania Robinson zdaje się jednak uchylać. Jest to zrozumiałe, skoro weźmie się pod uwagę fakt, że nie dysponuje on żadnymi narzędziami poznawczymi, których niestety może dostarczyć jedynie najszerzej rozumiana filozofia i teologia. I chyba słusznie ktoś napisał, iż książka Robinsona świadczy o abdykacji teologii, a uchylaniu się od spraw trudnych, że przyjętym przez niego „sposobem udostępnienia teologii człowiekowi współczesnemu jest pozbycie się jej w ogóle" (181).

Oczywiście to kwantum filozofii niezbędnej do sensownego mówienia o Bogu nie musi być wielkie, nie musi suponować znajomości filozofii systematycznie studiowanej. Przecież każdy człowiek jako istota rozumna posiada pewien zasób pojęć filozoficznych (filozofia potoczna, filo-

zofia zdrowego rozsądku), takich jak np. pojęcie osoby, przyczyny itp. W oparciu o tego typu filozofię przednaukową rozwija się nasze całe życie, choć niezawsze sobie to uświadamiamy. Gdybyśmy jednak nie uznawali *implicite* na przykład filozoficznej zasady przyczynowości, niezrozumiałych byłoby wiele życiowych spraw jak choćby karanie złodzieja. A przecież nawet ten, kto w teorii nie uznaje filozoficznej zasady przyczynowości — w praktyce nie występuje zwykle przeciw stosowaniu zasady karania za kradzież. Przykładów można by przytaczać bardzo wiele.

Taką „porcję" filozofii, jakiej potrzeba do zrozumienia prawd wiary, może zdobyć a właściwie posiada każdy normalny, myślący człowiek, jak każdy nieupośledzony człowiek posiada tyle wiadomości i uzdolnień, by zaśpiewać jakąś piosenkę. Oczywiście, podobnie jak są ludzie wyspecjalizowani w śpiewie, istnieją także specjaliści w filozofii czy teologii. Taka teologia jako obróbka prawd wiary już typu specjalistycznego musi istnieć, choć dostępna jest tylko dla fachowców a poznanie jej wymaga długich i żmudnych studiów.

Ale wróćmy jeszcze do języka symbolicznego, jakim posługujemy się w mówieniu o Bogu. Niewątpliwie, teologia katolicka posługuje się różnego typu symbolami, analogią metaforyczną, mówiąc o Bogu, że jest ojcem, że jest miłosierny itd. Ale w tego typu analogii zawsze musi istnieć jakiś pośrednik, który by wyjaśniał i tłumaczył znaczenie użytych symboli. W koncepcji teologii katolickiej rolę tego pośrednika pełni Kościół. Magisterium Kościoła pomaga przybliżyć człowiekowi sens mowy o Bogu. Kościół — według tej koncepcji — pełni więc rolę nie tylko szafarza sakramentów czy pośrednika w składaniu ofiary, ale pełni także niezastąpioną rolę poznawczą. Pomaga człowiekowi w poznaniu rzeczywistości Boga i to stanowi dopełnienie i rozszerzenie ludzkich zdolności poznawczych nie tylko przez doświadczenie innych (tradycja) lecz także przez udział w mądrości Boga (asystencja Ducha św. w Kościele).

W proponowanej przez Robinsona koncepcji chrześcijaństwa nie ma miejsca na ten typ funkcji Kościoła. Człowiek jest tu pozostawiony sam sobie i nic dziwnego, że nie podejmuje się tego zadania i w konsekwencji wyrzeka się wszelkiej teologii, co wydaje się — osądzając obiektywnie — wielkim pomniejszaniem poznawczych perspektyw człowieka i oznacza rezygnację z pełnego humanizmu. Pełny humanizm chrześcijański domaga się uwzględnienia i zaangażowania w religię wszystkich operacji typu ludzkiego — zaangażowania właśnie całego człowieka. Robinson — na pewno nie zdając sobie z tego sprawy i pragnąc związać jeszcze głębiej niż dotychczas chrześcijaństwo z życiem — w konsekwencji spycha je właśnie na peryferie — do dziedziny przeżyć.

Jeszcze raz podkreślam, wiara jest czymś innym niż filozofia i niż teologia nawet, i wiara nie ogranicza się tylko do poznania. Wiara im-

plikuje jednak pewną hierarchię wartości, a ta nie jest możliwa bez choćby prymitywnej ale całościowej wizji rzeczywistości. Jeśli tę całościową wizję się odrzuca, jeśli odmawia się człowiekowi możliwości jej zdobycia, wówczas dokonuje się radykalnego podziału między wiarą i poznaniem, oddziela się w człowieku sferę poznawczą od przeżyciowej. Wiara wówczas jest jakoś zawieszona „w próżni" i nie jest zintegrowana humanistycznie. I znowu pełny humanizm może się rozwijać jedynie przy uwzględnieniu właściwej proporcji różnorodnych aspektów natury człowieka i przy równoczesnej ich integracji.

Właśnie na przykładzie interpretacji wiary dokonanej przez Robinsona okazuje się, iż nie można sensownie mówić o Bogu, o chrześcijaństwie, o religii bez pewnego minimum wiedzy filozoficznej. W tej dziedzinie przecież nie chodzi wyłącznie o słowo, które zafascynuje, które będzie podobać się, ale o słowo „uczciwe", „prawe słowo" tj. celne i stosowne, jakie nie może pojawić się jak *deus ex machina* i którego nie wystarczy zapożyczyć od podobającego się autora. To słowo musi być mimo wszystko zespolone z jakąś ogólniejszą wizją rzeczywistości i powinno być ugruntowane w całości wiedzy oraz wyrastać przy proporcjonalnym współudziale wszystkich władz ludzkich.

Uczciwość wobec Robinsona każe zaznaczyć i to, że żyjąc w środowisku protestanckim i angielskim może nie zetknął się z metafizyką adekwatną dla człowieka wierzącego, z metafizyką, która byłaby ostatecznym i racjonalnym tłumaczeniem realnych stanów rzeczy, z metafizyką realnego bytu, z antropologią filozoficzną uwzględniającą całego człowieka. Jego wypowiedzi zdradzają, że mógł znać jedynie jakąś karykaturę filozofii: metafizykę skonceptualizowaną, która — mówiąc po prostu — była grą na pojęciach. A przecież metafizyka bytu realnego ukazuje, że Bóg jest nie tylko transcendentny w stosunku do świata, ale i immanentny, oraz że świat w swojej najintymniejszej głębi jest „religijny", „pełen Boga" i że rzeczywiście w „Nim ruszamy się, żyjemy i jesteśmy" i że On nie jest dalekim „super-Bytem", ale że jest „bliższy nam niż my sami sobie".

W tym oderwaniu od wszelkiego typu autentycznej metafizyki należy też szukać chwiejności poglądów Robinsona, mętności wielu używanych przez niego pojęć, co mu zresztą dyskutanci dostatecznie wykazywali. A może i tu także trzeba by dopatrywać się jednego ze źródeł powodzenia książki i to z dwu względów: czytelnik może znaleźć w książce Robinsona to, czego pragnie i oczekuje, oraz wypełnić brakujące dane własnymi domysłami, a poza tym myślenie naprawdę metafizyczne, nawet na poziomie wymaganym dla „użytku" wiary, jest dość trudne, dziś niemodne, wygodniej więc pozbyć się go całkowicie i wiarę sprowadzić do dziedziny osobistych przeżyć egzystencjalnych, wewnętrznego niekontrolowalnego odczuwania.

zofia zdrowego rozsądku), takich jak np. pojęcie osoby, przyczyny itp. W oparciu o tego typu filozofię przednaukową rozwija się nasze całe życie, choć niezawsze sobie to uświadamiamy. Gdybyśmy jednak nie uznawali *implicite* na przykład filozoficznej zasady przyczynowości, niezrozumiałych byłoby wiele życiowych spraw jak choćby karanie złodzieja. A przecież nawet ten, kto w teorii nie uznaje filozoficznej zasady przyczynowości — w praktyce nie występuje zwykle przeciw stosowaniu zasady karania za kradzież. Przykładów można by przytaczać bardzo wiele.

Taką „porcję" filozofii, jakiej potrzeba do zrozumienia prawd wiary, może zdobyć a właściwie posiada każdy normalny, myślący człowiek, jak każdy nieupośledzony człowiek posiada tyłe wiadomości i uzdolnień, by zaśpiewać jakąś piosenkę. Oczywiście, podobnie jak są ludzie wyspecjalizowani w śpiewie, istnieją także specjaliści w filozofii czy teologii. Taka teologia jako obróbka prawd wiary już typu specjalistycznego musi istnieć, choć dostępna jest tylko dla fachowców a poznanie jej wymaga długich i żmudnych studiów.

Ale wróćmy jeszcze do języka symbolicznego, jakim posługujemy się w mówieniu o Bogu. Niewątpliwie, teologia katolicka posługuje się różnego typu symbolami, analogią metaforyczną, mówiąc o Bogu, że jest ojcem, że jest miłosierny itd. Ale w tego typu analogii zawsze musi istnieć jakiś pośrednik, który by wyjaśniał i tłumaczył znaczenie użytych symboli. W koncepcji teologii katolickiej rolę tego pośrednika pełni Kościół. Magisterium Kościoła pomaga przybliżyć człowiekowi sens mowy o Bogu. Kościół — według tej koncepcji — pełni więc rolę nie tylko szafarza sakramentów czy pośrednika w składaniu ofiary, ale pełni także niezastąpioną rolę poznawczą. Pomaga człowiekowi w poznaniu rzeczywistości Boga i to stanowi dopełnienie i rozszerzenie ludzkich zdolności poznawczych nie tylko przez doświadczenie innych (tradycja) lecz także przez udział w mądrości Boga (asystencja Ducha św. w Kościele).

W proponowanej przez Robinsona koncepcji chrześcijaństwa nie ma miejsca na ten typ funkcji Kościoła. Człowiek jest tu pozostawiony sam sobie i nic dziwnego, że nie podejmuje się tego zadania i w konsekwencji wyrzeka się wszelkiej teologii, co wydaje się — osądzając obiektywnie — wielkim pomniejszaniem poznawczych perspektyw człowieka i oznacza rezygnację z pełnego humanizmu. Pełny humanizm chrześcijański domaga się uwzględnienia i zaangażowania w religię wszystkich operacji typu ludzkiego — zaangażowania właśnie całego człowieka. Robinson — na pewno nie zdając sobie z tego sprawy i pragnąc związać jeszcze głębiej niż dotychczas chrześcijaństwo z życiem — w konsekwencji spycha je właśnie na peryferie — do dziedziny przeżyć.

Jeszcze raz podkreślam, wiara jest czymś innym niż filozofia i niż teologia nawet, i wiara nie ogranicza się tylko do poznania. Wiara im-

plikuje jednak pewną hierarchię wartości, a ta nie jest możliwa bez choćby prymitywnej ale całościowej wizji rzeczywistości. Jeśli tę całościową wizję się odrzuca, jeśli odmawia się człowiekowi możliwości jej zdobycia, wówczas dokonuje się radykalnego podziału między wiarą i poznaniem, oddziela się w człowieku sferę poznawczą od przeżyciowej. Wiara wówczas jest jakoś zawieszona „w próżni" i nie jest zintegrowana humanistycznie. I znowu pełny humanizm może się rozwijać jedynie przy uwzględnieniu właściwej proporcji różnorodnych aspektów natury człowieka i przy równoczesnej ich integracji.

Właśnie na przykładzie interpretacji wiary dokonanej przez Robinsona okazuje się, iż nie można sensownie mówić o Bogu, o chrześcijaństwie, o religii bez pewnego minimum wiedzy filozoficznej. W tej dziedzinie przecież nie chodzi wyłącznie o słowo, które zafascynuje, które będzie podobać się, ale o słowo „uczciwe", „prawe słowo" tj. celne i stosowne, jakie nie może pojawić się jak *deus ex machina* i którego nie wystarczy zapożyczyć od podobającego się autora. To słowo musi być mimo wszystko zespolone z jakąś ogólniejszą wizją rzeczywistości i powinno być ugruntowane w całości wiedzy oraz wyrastać przy proporcjonalnym współudziale wszystkich władz ludzkich.

Uczciwość wobec Robinsona każe zaznaczyć i to, że żyjąc w środowisku protestanckim i angielskim może nie zetknął się z metafizyką adekwatną dla człowieka wierzącego, z metafizyką, która byłaby ostatecznym i racjonalnym tłumaczeniem realnych stanów rzeczy, z metafizyką realnego bytu, z antropologią filozoficzną uwzględniającą całego człowieka. Jego wypowiedzi zdradzają, że mógł znać jedynie jakąś karykaturę filozofii: metafizykę skonceptualizowaną, która — mówiąc po prostu — była grą na pojęciach. A przecież metafizyka bytu realnego ukazuje, że Bóg jest nie tylko transcendentny w stosunku do świata, ale i immanentny, oraz że świat w swojej najintymniejszej głębi jest „religijny", „pełen Boga" i że rzeczywiście w „Nim ruszamy się, żyjemy i jesteśmy" i że On nie jest dalekim „super-Bytem", ale że jest „bliższy nam niż my sami sobie".

W tym oderwaniu od wszelkiego typu autentycznej metafizyki należy też szukać chwiejności poglądów Robinsona, mętności wielu używanych przez niego pojęć, co mu zresztą dyskutanci dostatecznie wykazywali. A może i tu także trzeba by dopatrywać się jednego ze źródeł powodzenia książki i to z dwu względów: czytelnik może znaleźć w książce Robinsona to, czego pragnie i oczekuje, oraz wypełnić brakujące dane własnymi domysłami, a poza tym myślenie naprawdę metafizyczne, nawet na poziomie wymaganym dla „użytku" wiary, jest dość trudne, dziś niemodne, wygodniej więc pozbyć się go całkowicie i wiarę sprowadzić do dziedziny osobistych przeżyć egzystencjalnych, wewnętrznego niekontrolowalnego odczuwania.

2. Druga sprawa, to problem „bezreligijnego chrześcijaństwa", „chrześcijaństwa całkowitej nieobecności religii" czy „świeckiego chrześcijaństwa", które propaguje Robinson. Co on przez te wyrażenia rozumie?

Człowiek XX wieku to człowiek świecki, a w rozumieniu Robinsona — to człowiek o strukturze umysłowej ukształtowanej przez nauki szczegółowe, który znając i uznając jedynie poznanie typu nauk pozytywnych, wyklucza wszelkie inne formy poznania. Chrześcijaństwo świeckie byłoby więc ujęte i wyrażone w kategoriach nie odwołujących się do żadnej metafizyki chrześcijańskiej czy teologii w tradycyjnym rozumieniu. Opierałoby się o czystą „fenomenologię egzystencjalną". Ta „świeckość" — według Robinsona — jest zjawiskiem pozytywnym. Obecnie trzeba więc nieść chrystianizm takiemu „świeckiemu światu". „Bóg celowo — twierdzi on za Bonhoefferem — powołuje nas w XX wieku do takiej formy chrześcijaństwa, która nie wymaga przesłanki religii, tak jak św. Paweł w pierwszym wieku wzywał ludzi do formy chrześcijaństwa nie wymagającej przesłanki obrzezania. Ludzie świeccy mogą wierzyć w Boga, który jest miłością nie odczuwając potrzeby religii".

Dwie sprawy wymagają tu wyjaśnienia i skorygowania. Przede wszystkim występuje tu wieloznaczność terminu religia czy religijny. Raz Robinson używa go na oznaczenie pewnych form kultu a nadto rozumie go w sensie pejoratywnym obejmując nim zjawiska, które raczej trzeba by nazwać pseudoreligijnymi tzn. formalizm, rytualizm, interesowną postawę wobec Boga („korek do zatykania dziur").

Negując natomiast „przesłankę religijną" jako podstawę życia religijnego w człowieku, Robinson dotyka zupełnie innej sprawy. Pomija przede wszystkim zasadniczą różnicę, jaka istnieje między drobnym przepisem rytualnym czy nawet higienicznym, jakim było np. obrzezanie a „przesłanką religijną" czyli dopatrywaniem się w naszej ludzkiej naturze jakiejś formy odniesienia do Absolutu, co sięga samej koncepcji człowieka, która w ujęciu Robinsona wydaje się okrojona i niepełna.

W proponowanym przez Niego ujęciu chrześcijaństwa brakuje znowu jakiegoś ugruntowania bytowego dla tego typu zjawiska, jakim jest chrześcijaństwo czy ogólniej — wiara w Boga, religia (w normalnym, nie robinsonowskim rozumieniu).

A przecież człowiek właśnie egzystencjalnie, bytowo jest „otwarty" nie tylko na drugi byt ludzki, czyli na byt w porządku horyzontalnym ale i na Byt Transcendentny na płaszczyźnie „Wertykalnej" z tym jednak, że zachodzi swoista, niespotykana nigdzie pewnego rodzaju styczność a może integracja tych porządków (Bóg jest zarazem transcendentny i immanentny w stosunku do świata). Analiza bytu ludzkiego, analiza przejawów ludzkiej egzystencji wykazuje bytową niewystar-

czalność człowieka i w wyniku tego konstatuje fakt, że musi istnieć Byt, który go w pewien sposób „dopełnia" w porządku istnienia[4]. To jest płaszczyzna ontyczna, bytowa. Można by mówić o „przesłance religijnej" także w sensie psychologicznym. Istnieją momenty w życiu ludzkim, istnieją takie sytuacje, w których człowiek przeżywa, odczuwa swoją ograniczoność i niewystarczalność (np. choroba czy śmierć bliskiej osoby). I dla wielu ludzi przeżycie takich stanów egzystencjalnych stanowi okazję uświadomienia sobie potrzeby dopełnienia życia ludzkiego przez byt o innym wymiarze, przez Drugie transcendentne „Ty". Oczywiście to wszystko dotyczy jeszcze płaszczyzny naturalnej. Ona stanowi jednak podstawę przyjęcia tego, co niesie ze sobą łaska Najwyższego i Najlepszego Ojca, ustalająca i proponująca kontakty z człowiekiem jeszcze na innej płaszczyźnie, już niewymiernej dla ludzkiego rozumu. Biorąc w człowieku pod uwagę zarówno momenty poznawcze, wolitywne i uczuciowe, które w rzeczywistości nie dadzą się oddzielić, można i trzeba znaleźć tę odrzucaną przez Robinsona „przesłankę religijną". Jest to nie tylko psychologiczna (nie tylko odczuwalna lecz także poznawalna) ale i egzystencjalna, bytowa potrzeba religii. W ujęciu teologii chrześcijańskiej nie ma suponowanego przez Robinsona podziału na „piętra" lecz harmonijne powiązanie między myślowo wyróżnionymi porządkami: naturalnym i nadnaturalnym. Robinson nie dostrzega, że właśnie odrzucając ten podział dokonuje radykalnego rozgraniczenia między tym, co religijne a światem, między wiedzą a wiarą, między poznaniem, dążeniem a przeżywaniem uczuciowym, między poznaniem i działaniem i to takiego podziału, który „dzieli" przede wszystkim samego człowieka.

Wreszcie postulat usunięcia z chrześcijaństwa większości z dotychczasowych form wyrazu, a więc tego, co nazywa się kultem, jest niezgodny z materialno-duchową i społeczną naturą człowieka. Nie przeczę, że w tej dziedzinie istnieje mnóstwo deformacji — gestów bez pokrycia, ale to jest karykatura religii i trudno na podstawie tego kształtować sąd o całości. W naszym religijnym odniesieniu do Boga musi brać udział pełny człowiek: jego myśl, wola, uczucia, także i ciało. Jest to zgodne z naturą człowieka. Nieustannie przecież doświadczamy tego, że nasze najgłębsze uczucia i przeżycia duchowe, psychiczne, mają zwykle jakąś formę wyrazu zewnętrznego. Tak jest z miłością, przyjaźnią, współczuciem, wszystko bowiem — jak słusznie zauważa Saint-Exupéry — „wymaga obrzędów".

I tutaj znowu jawi się miejsce i rola Kościoła, liturgii itp. Jak wszystkie ludzkie przeżycia, przeżycia religijne muszą być zobiektywizowane, komunikowalne, człowiek jest przecież istotą społeczną i chrześcijaństwo musi posiadać swój społeczny charakter i wyraz, także w swo-

---

[4] Por. M. A. Krąpiec *Religia a nauka*, „Znak", nr 157—158 (1967).

im bezpośrednim odniesieniu do Boga a nie tylko we wzajemnych ludzkich kontaktach. Zresztą sam Robinson, zwalczając pewne tradycyjne formy kultu religijnego, w swoim życiu rodzinnym przyjmuje i wypracowuje pewien „ryt pobożności". Jasno więc widać, że jego postulat wszelkiej nieobecności religii w chrześcijaństwie jest nierealny.

W koncepcji bezreligijnego chrześcijaństwa chodzi nie tylko o pozbycie się tego, co określamy mianem kultu. Chodzi również o sprawę dużo ważniejszą, mianowicie o rolę i miejsce Kościoła w ogóle. Tę sprawę Robinson zbywa milczeniem, Jego stanowisko jest tu po prostu niejasne, ale gdy do końca przemyśli się jego propozycje właściwie miejsca na Kościół już nie zostaje.

Nie bez słuszności Schillebeeckx w tym właśnie pominięciu Kościoła dopatruje się jednego ze źródeł powodzenia omawianej książki. Jego zdaniem człowiek współczesny nie tyle ma opory w stosunku do przyjęcia istnienia Boga, co właśnie w stosunku do tego typu pośrednictwa między nim a Bogiem, jaki stanowi Kościół. Wiele wypowiedzi ankietowych uzyskanych w krajach Europy Zachodniej wykazuje, że ludzie uznający istnienie Boga wyraźnie występują przeciw formom „kościelnego" chrześcijaństwa. Niewątpliwie chrześcijaństwo bezkościelne, bezinstytucjonalne zrobiłoby karierę. Tylko czy wówczas byłoby to jeszcze chrześcijaństwo? Można pójść dalej. Czy byłoby to chrześcijaństwo odpowiadające w pełni i pełnej naturze człowieka?

Drugie przemilczenie Robinsona, sięgające także koncepcji człowieka i ogromnie ważne w ujmowaniu chrześcijaństwa dotyczy jego wymiaru eschatologicznego. Koncepcja horyzontalnego chrześcijaństwa wydaje się z nim nie do pogodzenia. Ograniczenie się więc do koncepcji Robinsona byłoby znowu zamykaniem perspektyw ludzkiej osobowości.

3. Wreszcie ostatnia sprawa, to „nowa moralność" prezentowana przez Robinsona i jego koncepcja etyki chrześcijańskiej. Na pewno i w tej dziedzinie istnieją wypaczenia, przeciw którym słusznie występuje. Chrześcijaństwo, będąc z założenia religią miłości, dalekie jest w rzeczywistości od autentycznego jej realizowania. Robinson — zresztą najsłuszniej — przypomina, że najważniejsza jest miłość, że „osoby ważniejsze są niż normy" itd.

Jego koncepcja etyki swoiście sytuacyjnej jest jednak znowu niewyprecyzowana i może być źródłem wielu nieporozumień. Twierdzenie, że „etyka chrześcijańska... jest więc radykalnie sytuacyjna, w której przepisane nie jest nic, prócz miłości", jest tylko w pewnym sensie i przy pewnym rozumieniu „sytuacyjności" słuszne. Rzeczywiście o moralności każdego czynu decydują każdorazowe okoliczności — inne w każdym szczegółowym przypadku. Człowiek jednak nie posiada ani wlanej wiedzy o miłości, ani poznania ściśle intuicyjnego w tej dzie-

dzinie. Dlatego potrzebne są bardziej szczegółowe „normy", a więc powiedzenie, co jest dobre i złe, co należy czynić a czego unikać. Zresztą człowiek z rzeczywistości otaczającego go świata i własnego bytu te normy dobra i zła intelektualnie odczytuje. Czy odmawianie mu zdolności do tego nie byłoby umniejszaniem jego godności jako osoby ludzkiej?

Schillebeeckx, omawiając ujęcie etyki przez Robinsona, zauważa że u jej podstaw trzeba by się dopatrywać protestanckiej koncepcji grzechu pierworodnego (poza tym na powstanie koncepcji etyki sytuacyjnej może mieć również wpływ egzystencjalizm i marksizm). Według tej koncepcji „zraniona" natura ludzka jest wewnętrznie niezdolna do odkrycia woli Bożej, dotyczącej dobra i zła. Duch św. oświeca wierzącego, jaka jest wola Boga w każdej konkretnej sytuacji.

U podstaw takiej koncepcji etyki kryłby się więc — na pewno nieuświadomiony — brak zaufania do poznawczych zdolności człowieka, co znowu chrześcijaństwo czyniłoby humanizmem niepełnym.

Można by jeszcze dyskutować z Robinsonem co do słuszności wielu jego ujęć, czy ukazywać konsekwencje i założenia kryjące się u źródeł jego stanowiska. Nie jest to jednak celem tutaj zamierzonym. Czytelnik bardziej zainteresowany tymi sprawami będzie mógł sięgnąć choćby do wspomnianej książki Schillebeeckxa. Ograniczę się już wyłącznie do wskazania najogólniejszych rysów postawy Robinsona.

Przyczyn rozdźwięku między chrześcijaństwem a człowiekiem współczesnym Robinson dopatruje się wyłącznie po jednej stronie — po stronie chrześcijaństwa, Kościoła. Na pewno ma w tym wiele słuszności. Niewątpliwie strona „atakowana" przez niego nie jest bez winy. Zresztą ostatnie lata pokazały, iż robi generalny rachunek sumienia — widać więc, że nawet do winy poczuwa się.

W takim postawieniu problemu przez Robinsona zadziwia jednak to, że nie zastanawia się ani przez moment nad tym, czy „aparatowi odbiorczemu" nic nie brakuje, czy człowiek współczesny nie dlatego odrzuca pewne ujęcie chrześcijaństwa, iż odrzuca czy zapoznaje pewne zdolności poznawcze, zaniedbując je na rzecz jedynie tego, co mieści się w ramach poznania typu nauk szczegółowych. A przecież wydaje się, iż funkcja duszpasterska nie ogranicza się jedynie do odpowiadania na aktualne potrzeby, pragnienia czy aspiracje, ale polega także na kształtowaniu, wychowywaniu, pokazywaniu „rzeczywistości zakrytych". Zdumiewa u Robinsona całkowity brak tego momentu wychowawczego i formacyjnego w jego misji duszpasterskiej.

To wszystko staje się zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę teoriopoznawczą postawę Robinsona (empiryzm skrajny, monopol poznania naukowego). Konsekwencją takiej postawy teoriopoznawczej, ograniczającej możliwości poznawcze człowieka do świata zjawisk — powiedzmy wyraźnie i otwarcie — jest fideizm.

I tutaj powstaje problem, wydaje mi się, niezmiernie ważny, czy taka postawa nie godzi w samego człowieka, czy jest zgodna z naturą ludzką, a wobec tego, czy jest uczciwa wobec człowieka i pośrednio wobec Boga — Twórcy natury ludzkiej.

Dobrze się jednak stało, że Robinson dokonał tej próby „przeredagowania" chrześcijaństwa. Książka może bowiem stać się okazją do przemyślenia na nowo: stosunku wiary do rozumu, woli (miłości) do poznania, teorii do praktyki itd.

Zwłaszcza ta ostatnia sprawa wydaje się u Robinsona ustawiona niewłaściwie. Książka niewątpliwe posiada duże walory praktyczne: wzbudza zainteresowanie, zaspokaja doraźne potrzeby. Nie troszczy się natomiast o sprawy teoretyczne, fundamenty proponowanych rozwiązań i ich konsekwencje, uważając to wszystko za mało ważne, a może nawet deformujące „życiowe" zagadnienia. Robinson zakłada w ten sposób jakiś radykalny rozdział między teorią i praktyką. Na dłuższą metę nie wydaje się to możliwe czy skuteczne. W zreflektowanym porządku rzeczy najpierw trzeba poznać, by działać rozumnie i skutecznie oraz by działać w odpowiednim kierunku. Praktyka bazuje na teorii a nie odwrotnie. Teoria działania zakłada teorię bytu, by nie było działania w próżnię. Sama wola, miłość i nastrój nie wystarczą. Są przecież niezdolne do ustalenia właściwej hierarchii wartości.

Przypomnijmy sobie jak wiele miejsca właśnie teorii, a więc refleksji filozoficznej i teologicznej, poświęcono w wiekach, które Robinson nazywa „wiekami wiary". Czy może nie niedostatek refleksji, brak czasu na kontemplację rzeczywistości (niekoniecznie wprost Boga) czy brak zamiłowania do zastanawiania się nad ostatecznymi uzasadnieniami bytu ludzkiego, czy nawet — jeśli tak można powiedzieć — brak wprawy w kształceniu zdolności do refleksji filozoficznej nie jest jedną z przyczyn hiatusu między chrześcijaństwem i światem. Czy właśnie w ramach duszpasterskiej działalności nie mieści się troska, by rozbudzać i rozwijać refleksję oraz zdolności poznawcze, które w obecnym stanie kultury są zapoznawane, a które człowieka czynią bytem rozumnym (*homo sapiens* a nie wyłącznie *homo faber*). Bo przecież dopiero człowiek ujęty we wszystkich i zintegrowanych aspektach swej natury może być podmiotem i przedmiotem pełnego humanizmu, który właściwie rozumiane i realizowane chrześcijaństwo implikuje i do którego ma prowadzić.

s. Zofia Józefa Zdybicka

JAN ŁAZOWSKI:

Nie mam danych, aby ważyć kryteria zastosowane przez Robinsona, zdaje się, że i on sam zbytnio nad nimi się nie zastanawiał — a jednak od skuteczności tych kryteriów zależy gwarancja uniknięcia a przynajmniej zdania sobie sprawy z własnych błędów. Ta sprawa zostaje otwarta i przeszkadza zupełnemu zaufaniu do książki.

I

Współczesność — jest to ten imperatyw, który każe Robinsonowi tak bardzo dopatrywać się niedorozwoju i niezdatności form dawnych i jeszcze trwających.

Co to jest współczesność? A raczej ludzie: współcześni, laicy, technokraci itd.? W jakim stopniu te nazwy są pojęciami obiegowymi pomiędzy biurkami ludzi myślących i piszących w sferze pewnego oderwania, a w jakim stopniu są wektorami linii istotnego podziału pomiędzy grupami żywych ludzi?

Czy te nazwy nie mają tylko swych odpowiedników w postaci jakichś stereotypów? Z pewnymi przypisywanymi im właściwościami? Takim stereotypem człowieka współczesnego może być: jednostka inteligentna, krytyczna, kierująca się racjonalizmem, czuła na autentyzm, dążąca do niezależnej podmiotowości, otwarta, z zasobem wiedzy i wszelkiej sprawności.

Dla Robinsona poziom i potrzeby takiego stereotypu są imperatywem — nie jedynym — do rewizji całej sukcesji przeszłości. Owszem — słusznym jest dociąganie się do poziomu uznanego i przyjętego przez siebie za najwyższy, a jednak, znów pomijając sprawę kryteriów tego wyróżnienia i statystycznej liczebności wyróżnionych — co mają robić ci pozostali współcześni, nie podpadający pod ten stereotyp a jednak istniejący i liczni?

To właśnie: autentyczność jak najnowocześniejsza, socjologiczna — musi przyjąć ten fakt — fakt pluralizmu i zróżnicowania. Kiedyś nazwanego: kąkolem i pszenicą — a stanowiącego po prostu: ludzi. Właśnie tych, o których Robinsonowi chodzi.

II

I jeśli Robinson mówi, że dla współczesnego człowieka są „nie do przyjęcia" — takie i takie dawne sformułowania wiary, takie i takie jej widome wyrazy, konsekwencje i instytucje, to zdaje się mieć na widoku ten przyjęty przez siebie stereotyp.

Czym może być książka Robinsona dla ludzi — zgodnie ze stereotypem — współczesnych?

Zgodnie z ich określeniem, decyduje u nich potrzeba autentyczności i otwarte patrzenie. Muszą więc precyzyjnie odróżniać, cukierek od papieru na nim, przedmiot od opakowania, dobro życia zawarte w dawnej wierze od form. Nowoczesność taka tych ludzi gwarantuje, że nie uronią wartości, gdyż sami jej pragną. Oczywiście: dlaczegożby nie mieli używać jak najnowocześniejszych opakowań — a więc przede wszystkim: nowych słów, rozszyfrowań symboli i przenośni, powiązań syntetycznych, spojrzeń z nowej strony, dopełnień z nowej wiedzy.

Jeśli Tomasz à Kempis mówił o doświadczeniu człowieka w stanach łaski i opuszczenia i o pożyteczności ciężkich doznań, to bliskie temu stwierdzenia znajdujemy u dra Dąbrowskiego, obserwującego stany integracji i dezintegracji i użyteczność tych ostatnich dla rozwoju.

Jeśli Jung, Buber, Friedman i inni — psychoterapię coraz bliżej umiejscowiają w okolicach: skruchy, pokuty i wiary, — to akt spowiedzi katolickiej, ustalony historycznie słowami Chrystusa: cokolwiek rozwiążecie — będzie rozwiązane, cokolwiek odpuścicie — będzie odpuszczone — jawi się jako dar z Objawienia dla życia, uprzedzający zdobycz wiedzy człowieka i bez granic dobroczynny; czyż potwierdzenie doniosłości tego daru przez wiedzę człowieka — umniejsza jego cenę i wdzięczność za niego i jako za dar z przed 2000 lat i jako za mechanizm zawsze aktualny. Takich przełożeń ze starego na nowe w pełni aktualne — jest niewyczerpana ilość w tym starym.

Gdzie jest granica między świeckością a religijnością — na terenie życia?

Ta rzeczywistość, poza którą nie może wyjść i Robinson, mówi mi, że ona sama — cała rzeczywistość a w niej rzeczywistość ludzka włącznie z psychiką ludzką — nie przez nas jest stworzona — mimo już odbytą i przyszłą ewolucję — i że jest darem dla nas.

Ta rzeczywistość ma dwa bieguny: jeden — możności szczęścia i drugi — jeszcze donioślejszy — możności naszej podmiotowości w starciu i właśnie w starciu z doznaniami, niszczącymi szczęście, w osiąganiu samodzielności twórczej i kształtującej nasz los — ku czemuś coraz bardziej pełnemu, określonemu jako ludzkie o walorze nieskończonym, o który tak chodzi Robinsonowi. Zawsze trwa fakt tego daru nam danego. Dar świadczy o Darodawcy. Czyż ta uczciwość, o której tak gorąco mówi Robinson, nie tkwi przede wszystkim w pamiętaniu o Darodawcy i w gorącej Jego miłości? Droga powyższego rozumowania — najzupełniej świecka. Czy jest do przyjęcia przez współczesnego człowieka?

A modlitwa? Czy należy do porządku świeckiego czy religijnego? Jeśli jako inżynier technokrata, biorący udział w wielkich budowach i technice, jako świecki oficer na froncie na wojnie, wiem, że bez modlitwy, wypowiedzianej nie słowami tylko — ale będącej podjęciem i zniesieniem brzemienia: formowania całego siebie przez dezintegrację

i nową intergrację, przez docieranie do prawdy siebie w granicznym wysiłku, przez szukanie w rzeczywistości kontaktu z Nią, jeśli wiem, że bez tego, zaczynając swą działalność dnia, nie będę miał swobody w operowaniu swą wiedzą, nie znajdę dróg kontaktu z ludźmi, nie potrafię rozbudzić ich potencjalnej energii, nie wydobędę błysku inicjatywy w razie trudności, nie sprostam napięciu pola bitwy i konieczności opanowania ludzi — to na podstawie: racjonalnie uzasadnionej, empirycznie stwierdzonej, pragmatycznie celowej — modlę się. Bez tego nie mam wrażliwości na różnicowanie rzeczywistości, moja energia jest bez sensu i równie łatwo przestawia się w złą energię.

Ale modlić się to znaczy: zwracać się ku Bogu. Ku Niemu się odnosić — z Niego czerpać. Według Niego się rozszerzać.

To moja najbardziej laicka technika mi mówi, że sam siebie za włosy nie dźwignę, że muszę mieć nad sobą punkt zaczepienia.

To również wyczucie: przegięcia, zubożenia, uwierania, zanieczyszczenia — mówi mi zupełnie po laicku, że trzeba się wyspowiadać.

To również najbardziej laickie nie sakralne obcowanie z ludźmi — zgodnie z tym co podkreśla Robinson — porywa w żywy kontakt: krążenia energii uczuć, wymiany wartości, piękna, radości inspirujących: krążenie, obecność, manifestację Boga. Gdy się kocha ludzi, to chce się ich dobra, a dla tego dobra nie ma innego imienia i realizacji — jak właśnie Bóg — ta światłość każdemu dana według Ewangelii św. Jana. Dobro najbliższych: żony, dzieci — leży nie w tym, aby było według mnie czy według nich — ale według Boga — wtedy są szczęśliwi. Mogą być konflikty, mogą być starcia — ale jeśli są po to, by było po Bożemu — wynik jest wzbogacający. Ale to: po Bożemu — to nie przepis, nie norma z jakiejś litery ale zdobycz z takiej modlitwy, o jakiej mówiłem. Z modlitwy autentycznej — nie uciekającej od rzeczywistości, ale biorącej cały ciężar tej rzeczywistości, by znajdować rozwiązanie i rozświetlenie.

Czy według Robinsona ta technika jest nie do przyjęcia dla współczesności? Gdybym ją miał odrzucić, byłbym nie tylko, antyracjonalistą, antyempirykiem, antypragmatykiem, — ale przede wszystkim niósłbym nie do zniesienia brzemię: niemożności.

Nie jestem osamotniony w moim przeżywaniu; ankiety „Tygodnika Powszechnego" — ujawniły szereg takich samych postaw. Elita we Francji, ogół katolików w Stanach Zjednoczonych — mimo udziału w najautentyczniejszej technokracji i demokratyzacji — przyjmują te techniki. Nie są one poza świeckim życiem, ale w samym jego centrum, wielka część bardzo autentycznej współczesności żyje nimi.

I nie wydaje się, aby rozwiązaniem była ucieczka od nich — raczej ujęcie ich w całej bezpośredniej prostej prawdzie i poświęcenie im więcej czasu i całego siebie — a b y zbliżać się do Rzeczywistości — a — uchowaj Boże — z a m i a s t zbliżania się do Rzeczywistości.

A jednak nieumiejętność wydobycia całej życiowej wartości z wiary, trwanie poza nią i nieraz ucieczka od niej — istnieją.

Dlaczego? Ze strony twórców form wiary — odwieczne zagadnienie: litery, z której wywietrzał duch. Dla technokraty to bliskie zagadnienie. Nikt bardziej niż technik nie jest związany pierwszym prawem metafizyki: zasadą tożsamości. Gdzie ma być stal — musi być stal; gdzie smar — tam smar; gdzie izolacja — tam izolacja; gdzie precyzja w mikronach — tam mikrony. Inaczej grozi katastrofa lub zupełne zwichnięcie funkcji dzieła.

W tym rozumieniu jest otwarta droga do wielkiej autentyczności wiary u technokraty.

U ludzi pióra a w niekoniecznym szerokim powiązaniu u humanistów a może i u teologów — ten rygor nie jest tak wyraźny. Tu może grać wiele twierdzeń a priori — bez Kantowskiego sprawdzenia doświadczeniem; tu wolność może przechodzić w dowolność. Litera jest łatwa — duch jest trudny, jak i materia jest trudna.

I to daje deklaracjom lotność i rywalizowanie pomimo ich ewentualną pustkę — z przyziemnym realizowaniem rzeczy prostych. W proklamowaniu wiary może być zsunięcie się w deklaratywność — ze skutkiem odstręczenia żywych ludzi. To jest odbiegnięcie od prawa tożsamości — i katastrofa.

To samo zagadnienie litery i ducha może być sformułowane w innej postaci przeciwstawienia: ontokracji autentycznemu chrześcijaństwu. Van Leeuven — w swym roboczym ujęciu historii religii — rozróżnia dwie fazy: ontokracji, która w największym uproszczeniu jest uznaniem za Boga: rzeczy, przedmiotu — o potężnym działaniu — ale statycznego, bezosobowego, bezpodmiotowego — służebnego, który można zniewolić przez magię i ofiary zewnętrzne rzeczowe. Ten związek człowieka z Bogiem przez magię i ofiary rzeczowe odbiera wolność obu stronom i sam związek jest martwy.

Chrześcijaństwo wywodzące się z Izraela — to ujęcie Boga Żywego, w swej osobowości transcendentnego, nigdy służebnego, mającego w człowieku swój obraz i podobieństwo. Boga dynamicznego, zawierającego z człowiekiem związek przymierza o wolnym wykonaniu i o celu eschatologicznym, zakładającym rozwój w drodze. Boga ostatecznie objawiającego się jako absolutna miłość. Obie strony są tu wolne; człowiek w ramach praw bytu z możnością wyboru (drzewo wiadomości złego i dobrego) i dążenia do wypełnienia własnej podmiotowości. Za odstraszające od wiary ze strony jej proklamatorów Van Leeuven uważa pozostałości ontokracji w dziejącym się historycznie chrześcijaństwie. Robinson zdaje się tak tego nie formułuje; ale jego osądy współbrzmią ze schematem Van Leeuvena. A więc u Robinsona dawna postać wiary jest nie do przyjęcia, bo daje za mało i niewiernie.

Ale u współczesnych istnieje także wprost odwrotna postawa. Daleki dystans od wiary utrzymuje się dzięki temu, że wiara żąda za wiele. Różnorodność postaw jest nie tylko u różnych ludzi, ale i u tych samych ludzi w różnych momentach. Dla przeciętnego współczesnego businessmana, siedzącego w barze z przygodną towarzyszką z perspektywą spędzenia z nią wieczoru i nocy — na pewno są nie do przyjęcia problemy nie tylko Kościołów ale również i problemy Robinsona. Podobnie dla boksera na ringu czy zawodników na stadionie i widzów emocjonujących się zawodami. Ale u tych samych ludzi momenty głębokiego niezaspokojenia czy zagrożenia — zwłaszcza kochanych przez nich ludzi — mogą wywołać, wydobyć na zewnątrz akty gwałtownej wiary w Boga i w Jego miłość. Wielkie doznanie odrzuca wygodę — za trudne robi łatwym.

III

Osądy Robinsona zdają się mieć za jeden z celów zdjęcie z ludzi brzemion, które na nich wkłada dotychczasowa religia. Jest możliwe, że i to wpłynęło na zapał, z jakim spotkano jego książkę.

W jakim stopniu ta perspektywa odprężenia się przy uprawianiu chrześcijaństwa — jest ziszczalna? Na pewno należy się zwolnić z brzemion, które wkłada na ludzi pozostałość ontokratyzmu — jeśli ta pozostałość jest.

Ale chyba jest bezsporne, że zsuwanie się chrześcijaństwa w literę martwą, w ontokratyzm magii — jest przede wszystkim ucieczką od brzemion, jest szukaniem wymigania się od prawa tożsamości; jest to niesienie pustego worka.

To właśnie — żądany przez Robinsona autentyzm — wiąże się z niesieniem pełnego worka, z przyłożeniem siekiery do korzenia. To nam świeckim właśnie nieugięcie mówią: chemia, fizyka, technologia itd. — że, jeśli chcemy otrzymać wartość, to musimy włożyć pełny jej odpowiednik; że silnik funkcjonuje, gdy nie idzie luzem, ale gdy jest obciążony; że i materiały wstępne i energie pierwotne trzeba też wypracować.

Jeśli w chrześcijaństwie tym uniwersalnym materiałem i energią ma być miłość — to nie są to wartości leżące na ulicy. W najbardziej świeckim świecie przez najbardziej świeckich ludzi — ona musi być wypracowana na drodze technicznie skutecznej. Ona bywa powiewem uczucia, ale w planowej gospodarce czy można liczyć na powiewy? Trzeba mieć w ręku warsztat, na którym się wytwarza, i źródło skąd się wydobywa jej surowiec. To Bóg — żywa miłość i technika modlitwy, rafinowanie swych postaw przez ascezę i odwaga Eucharystii. I wszystko w pełnej zgodzie z empirią stwierdzenia skuteczności tej drogi — przy stwierdzeniu ubogiej skuteczności innych dróg.

Do zdjęcia brzemion, jak chce Robinson, nie widać tu możliwości. Autentyzm jest drogi. A gdyby chciało się go osiągać na drogach ułatwionych, to wtedy dopiero poczułoby się największe brzemię: niemożności i pustki.

W dobie witamin, hormonów, współpracy chorego z lekarzem, higieny przez: wodę, powietrze i słońce, w dobie metabolizmu oraz równania materii z energią — to krążenie wartości duchowych, w ujęciu jak najbardziej konkretnym, powinno być coraz bardziej zrozumiałe. Jeśli 2000 lat temu powiedziano, że Duch wszystkiego nas nauczy a wszystko co tajne stanie się jawne, to czy mniejsza jest dobroczynność rzeczy, gdy zdają się ujawniać, zawsze w swej pełni połączone z Tajemnicą i Źródłem. Nie nazwa sakralności nadaje im wartość — ale darowana wartość kazała je nazywać sakralnymi. One są cenne, bo są głęboko ludzkie. Granica między świeckością i sakralnością tu zanika. Im autentyczniej człowiek za nie płaci: myślą, miłością, wolą, działaniem — tym bardziej one są jego własnością jako podmiotu. Kultura to także upodmiotowanie ludzkości — na drodze jednak trudu — lekkiego tylko przez miłość. Pasteur, Curie-Skłodowska, Einstein, Kennedy — to podejmowanie brzemion w szarej pracy konkretu. Chrześcijaństwo jest metodą takiej drogi. Czym Robinson chce to zastąpić?

IV

Właśnie na to pytanie Robinson nie odpowiada. Spontaniczność i zafascynowanie tym, co w myślach innych tak bardzo odpowiadało jego myśleniu — dają w nim obraz wielkiej i żarliwej energii negacji. Nie chciałbym jeździć po moście, budowanym przez tak usposobionego inżyniera. Zbyt wiele w tym szlachetnej młodzieńczości — jak u chłopca, który z zapałem wziął się do rozbierania zegarka. Robinsonowi towarzyszy w tym wiara, że jednak zegarek zachowa swoje funkcje, i chyba także, że znajdą się inni, którzy go złożą.

Dyskwalifikacja prawie wszystkiego w stanie obecnej religijności brzmi tak jak powiedzenie pani, stwierdzającej, że nie ma w co się ubrać, pomimo całą zawartość jej szaf i kufrów. Na pewno zmiana: barw, linii, wzorów, materiałów w tym opakowaniu, jakie stanowi strój dla kobiety, jest sprawą bardzo słuszną i radosną, ale w wyniku musi się mieć na uwadze, że jest tu i składnik niezmienny — sama opakowana kobieta. Czy Robinson ma to na względzie — dyskwalifikując?

Dotychczas i teraz sposób przeżywania religii i w domu i w aktach kościelnych — był zawsze sprawą wnętrza człowieka i wolnego jego wyboru. Uniformizm ani nie jest możliwy ani nikt go nie żądał. Niezmienne jest to, aby człowiek stawał się coraz bardziej sobą w czerpaniu z pełni Chrystusa i jako osoby i jako wspólnoty ludzi. Nie ma prze-

szkód, aby to czerpanie — jak chce Robinson — było z głębi; to nie wyłącza czerpania z góry i czerpania: ze wschodu i zachodu, północy i południa — ludzkiej wspólnoty. Duch tchnie kędy chce. A najważniejsze: by było rozumienie konieczności czerpania, wola do tego i wrażliwe rozeznanie jakości czerpanego.

Co Robinson chce w tym zmienić?

Tu już twardo stoimy. Poznawszy Chrystusa, nie pozwolimy Go sobie zabrać. I to właśnie takiego dosłownie, konkretnie wziętego z Ewangelii.

V

Jeśli pomimo pluralizm manifestacji egzystencjalnych, człowiek jako fenomen bytu jest czymś określonym: fizycznie, biologicznie, psychicznie i w końcu ontologicznie jako jednostka i wspólnota — w osobie Chrystusa jako pełni, to określone jest dobro człowieka, stanowiące zasadę etyki.

Istnieje szkolne pojęcie operujące nazwą: etyka sytuacyjna. Nie będę bliżej się zajmował tym pojęciem.

Natomiast operując słowem: sytuacja, którego znaczenia nie trzeba tłumaczyć — wolno zapytać: czy etyka w ogóle może być nie sytuacyjna?

Może purytanizm, może kalwinizm i różne formy ontokracji — stosunki między ludźmi, które są terenem realizacji etyki — zawierały martwe litery. Augustyńska formuła: kochaj i rób co chcesz — obala zasadniczo wszelką martwotę etyki. Nie ten buduje Królestwo, kto mówi: Panie, Panie — ale ten, kto spełnia wolę Ojca ludzi. Tą wolą jest miłość. I właśnie ten charakter działania według autentycznej miłości wprowadza do etyki moment sytuacyjności. Zasada miłości jest nadrzędną i jest ponad wszelkimi sytuacjami i właśnie dlatego w niej mieszczą się zastosowania etyki w różnych sytuacjach i zależnie od tych sytuacji.

Czego wymaga sytuacja, nieraz trudno i bardzo trudno zrozumieć. Gdy nagli szybkość, trzeba zdać się na intuicję i zawierzenie, że Bóg dopełni nasz niezawiniony błąd. Gdy dysponujemy czasem i możemy użyć naszej wiedzy o sytuacji, do poznania najlepszego rozwiązania prowadzi modlitwa — sięgnięcie do optimum dla danej sytuacji. To optimum może wyrazić się w naszym działaniu lub wstrzymaniu się, dopóki jasno nie zarysuje się obraz działania. Tak zdobyte — to optimum jednak zawsze będzie realizacją Chrystusa dla danej sytuacji. Poza tym jesteśmy w kręgu miar względnych: możności rozminięcia się z rzeczywistością i wyrządzenia krzywdy eschatologicznej...

VI

To, że Kościoły w teorii i w praktyce mają być dla ludzi a nie odwrotnie, i że funkcją Kościołów jest ujawnienie w ludziach pierwiastka boskiego, który w chrześcijaństwie — z samej koncepcji stworzenia człowieka — zawiera w sobie pierwiastek ludzki, będący więc dlatego tak samo sakralnym jak i świeckim — to zdaje się nie ulegać wątpliwości. I w tym sensie autentyczne chrześcijaństwo zawsze jest świeckie, bo odbywa się w ludziach, stworzonych na obraz i podobieństwo Boże.

Wszystko w Kościele musi temu sprzyjać — ale w ludziach także. To nie w Kościołach powstawały: hitleryzmy, napaści na słabszych, zyski na głodowaniu mas, znieczulica konsumpcji itd.

I jeśli wydaje się z niektórych akcentów, że Robinson, Anna Morawska i inni zdają się wkładać w usta Pana Boga słowa: „Brońcie mnie od moich przyjaciół — bo z nieprzyjaciółmi dam sobie radę" — to sprawa nie jest taka prosta.

Zło jest bardzo silne i agresywne i zawęźlone w pozorne konieczności. Przeciwdziałanie musi być autentyczne, dociąganie śrub druzgocące, podgrzanie zastygłych energii alarmujące. Tego trzeba żądać. Chodzi o to, by nie petryfikować linii podziału — podjąć wśród „przyjaciół" i „nieprzyjaciół" to, co ze swego rdzenia jest chrześcijańskie — właśnie chrześcijańskie; by umocnić kryteria chrześcijańskie, po Dürrenmattowsku obnażając zbrodnie spod wszelkich konformizmów; by oprzeć się o Krzyż — gdzie stanie się konieczną dla skuteczności działania — ofiara; by tworzyć instytucje, które by precyzji wiedzy i woli jednostek dały rozmach działania globalnego.

Jeśli chrześcijaństwo było zaczynem i warunkiem cywilizacji Zachodu — dziś przodującej (Van Leeuven) to i dla szerokiego, wchodzącego w akcję całego globu — jest ono tym samym.

Kierunek wskazany przez Robinsona to już nie wielkie pranie, wzmagające funkcjonalność, ale jakby rozbiórka budowy. Chrystus w ciągu trzech dni stawiał nowy kościół — ale jakim wkładem? Któż dysponuje obecnie takim pozytywem, aby zrównoważyć negacje Robinsona i utrzymać je w granicach dezintegracji twórczej?

VII

Obok zmian, jakie podjęły Kościoły odłączone, prawie wszystkie zagadnienia poruszone przez Robinsona zostały podjęte na Soborze Watykańskim II.

Nie będę wymieniał tych zagadnień, gdyż są już omawiane w „Znaku" i ogólnie znane.

Chcę przytoczyć motywy, dla których rozwiązania soborowe — zresztą w wielu zagadnieniach potraktowane jako próby lub zapoczątkowania — powinny być przyjęte jako właściwa droga.

a — Sobór zrobił rachunek własnego sumienia; a tylko we własnym sumieniu jest się gospodarzem i może się podjąć skuteczne działanie. Robinson i ze względu na swą jednostkowość i ze względu na radykalizm i zasięg sądów — stał się sędzią innych ludzi i instytucji. Upatruję większą autentyczność w rachowaniu się z sobą.

b — Sobór stwierdzając negatywy — podjął prace zastąpienia ich pozytywami. Zaznaczenie niekiedy tylko kierunku poprawy, podjęcie prób, zawieszenie niektórych ustaleń — dowodzi wielkiej sumienności i dojrzałości. Tę sumienność ma i Robinson — ale nie zdobył się na dojrzałość pozytywów.

c — Sobór ma do dyspozycji tę utrapioną instytucję i swoje pozytywy może rozprowadzić na użytek wielu ludzi — właśnie świeckich. Jako inżynier-technik nie wyobrażam sobie: funkcji bez instytucji, dyscypliny naukowej bez fakultetu. Książka Robinsona też poszła między ludzi, ale po staroświecku bezplanowo. Nie sądzę, by jako dobra nowina dotarła do tylu ludzi jak w instytucji Kościoła.

d — Kościół po Soborze będzie wdrażał w praktykę tj. w psychikę milionów — zdobyte pozytywy. Każda wiedza w psychice, aby usadowić się mocno, wymaga: powtórzeń, oglądania z różnych stron, czasu i pracy. Tak się dzieje w zakładach naukowych drogą wykładów, seminariów, ćwiczeń, dyskusji. Oczywiście — książki są także pośrednikami. Dla speców funkcjonują w pełni. Dla szerokich mas po przeczytaniu idą na półkę.

e — W posoborowym operowaniu tymi pozytywami będzie istniała ciągłość z nawiązaniem nowego do starego i istotną możliwością przywrócenia blasku i przetwórczej mocy odradzania świata świeckiego — tym starym wartościom, które się trochę zakurzyły odłożone do zamkniętego skarbca. Dla Robinsona to muszą zrobić inni, bo w jego pracy tego nie ma.

f — Pozytywy Soboru wejdą w życie, na które składa się szara praktyka powszedniego dnia Kościoła i jako instytucji i jako wspólnoty. To jest konkretny nurt olbrzymiej pracy na przykład miliardów spowiedzi, drążących sumienie świata. W działaniach ludzkich są postawy, które usiłują ująć całość a nie wnikają w szczegóły; są również postawy, gubiące się w szczegółach bez konfrontacji z całością. Kościół Katolicki zdolny jest sprostać i makro- i mikrodziałaniu. Ta cecha jest w nim jedną z odpowiedniości rzeczywistości, która jest zawsze jednocześnie: makro- i mikrobudową. W tej empirii mikroskutków nurtuje prawda Kościoła. W zetknięciu z tą empirią, z tym doświadczeniem i sprawdzą się i doszlifują się właściwe formy tych pozytywów soborowych, a ze świata „świeckiego" dojdą dopełnienia a może i nowe zu-

pełnie pędy. Takie procesy są poza możliwością Robinsona. A to co ma być dla życia — musi być przez to życie sprawdzone czy nie jest chimerą i czy ma moc rośnięcia i wzmagania wzrostu.

VIII

Na tle całej dyskusji o Robinsonie wyznacza się jedna niezmiernie dodatnia rzecz. Jest to chyba coś, co i sam Robinson powinien doceniać i co jest zgodne z jego pragnieniami.

Świat dzisiejszy — a w nim Kościół Katolicki — pozytywnie spotykają twarde osądy o sobie. Istnieje wiara w dobrą wolę Robinsona — istnieje życzliwość przyglądnięcia się jego myślom i w pełnej wolności aprobaty nawet gorzkich prawd.

Istnieje już otwarcie się wzajemne i istnieje praktyka zasady: *Ecclesia semper reformanda*. To gwarancja niepowtórzenia się obustronnie niszczącej tragedii Lutra; również gwarancja, że skądkolwiekby przychodziło „nowe" nie będzie zmarnowane.

Książka Robinsona może być dodatnim wkładem dla katolików: jako próba, test, katalizator — naszej dojrzałości, i jako wyznawców i jako ludzi. Kto po zapoznaniu się z nią — pod jej obstrzałem — znajdzie w sobie całą siłę i spoistość skonfrontowanej z tymi zarzutami prawdy swej wiary, ten będzie ją miał jeszcze mocniej osadzoną w życiu i w Bogu.

Jan Łazowski
Krynica Zdrój

IRENA STOPIERZYŃSKA:

Zanim przeczytałam tę książkę, słyszałam o niej różne opinie. Między innymi taką, że dopiero umieszczona na końcu wypowiedź Schillebeeckxa wyjaśnia i znacznie pogłębia myśl samego Robinsona. Po uważnym przeczytaniu całości twierdzę, że tak nie jest. Bardzo niewiele z trosk Robinsona Schillebeeckx podejmuje i podtrzymuje. Raczej „prostuje" lub poucza. Jednym z zarzutów jest słaba jakoby znajomość metafizyki. Napewno Robinsonowi obcy jest styl myślenia metafizycznego, którego Schillebeeckx broni nie zdając sobie sprawy z tego, że ta obrona wymaga przyjęcia metafizyki. Główny argument za i s t n i e n i e m Boga poparty jest p r z y p a d k o w o ś c i ą, niekoniecznością wszelkiego istnienia. Wobec czego musi istnieć Ktoś, kto d a ł to istnienie. Można by rzec, że jest to metafizyka sprowadzona do minimum, do jądra. Ba, może się nawet wydawać, że bazuje na egzysten-

cjalnym przeżyciu każdego, kto odkrył skończoność własnego bytu. I oto wystarczy wyciągnąć logiczny wniosek z tego przeżycia i obserwacji reszty świata, aby odkryć Boga. Jest więc to dowód, jeszcze jeden dowód, na istnienie Boga, z którego drogą dalszych zabiegów myślowych ma wyniknąć życie religijne człowieka.

A jednak dla wielu ten typ myślenia jest wątpliwy. Zakłada możliwość obiektywnego ogarnięcia całości wszechrzeczy, suponuje zdolność umysłu do stworzenia pewnej i ogólnie ważnej hipotezy, wyjaśniającej raz na zawsze ostateczny wymiar rzeczywistości. I nie tylko przeszkadza w tym neopozytywizm ze swoją metodą weryfikacji teorii, może bardziej jeszcze przeżycie egzystencjalne ludzkiej ograniczoności. Ograniczoności poznawczej także. Człowiek dziś więcej wie o sobie i jest w pewnym sensie bardziej pokorny wobec otaczającego go świata. Przyzwyczaił się do myśli, że wiele pytań zostanie bez odpowiedzi, że ani nauka, ani żadna inna wiedza pewna i uporządkowana nie zdejmie z niego ciężaru wątpliwości. Metafizyka jest dla niego bardziej studium ludzkiego dążenia do racjonalnego pojmowania świata, niż dyscypliną uprawnioną do wielkich odpowiedzi. Robinson o takich ludziach mówi, o nich się martwi, lecz także ich rozumie. Wydaje mu się, że jest taki punkt, takie miejsce bolesne, które może się stać dla nich pierwszym krokiem w stronę Boga. Jest nim poszukiwanie sensu. Może to jest najgłębsza potrzeba ludzka? Oto Bóg, jako wyjaśnienie sensu mego życia ukryty w głębi moich doświadczeń, twego życia i twoich doświadczeń. Ale w Sens trzeba uwierzyć. Nie da się go udowodnić.

Irena Stopierzyńska
Warszawa

WŁADYSŁAW KACZYŃSKI OP:

ZA I PRZECIW „UCZCIWOŚCI WOBEC BOGA"

Książka anglikańskiego biskupa Robinsona, wydana przez Bibliotekę „Więzi" pt. *Spór o uczciwość wobec Boga*, stała się inspiracją moich refleksji. Nie można ich uważać za recenzję, ile raczej za osobiste spostrzeżenia, jakie nasunęła mi jej lektura. Jednym z nich jest różnica między postawą, przekonaniem autora o prawdzie chrześcijaństwa a treścią tych przekonań czyli tezami autora. Niewątpliwie są to różne sprawy, o których nie zawsze pamiętają przeciwnicy biskupa.

Postawa. W świetle tego rozróżnienia nie można się zgodzić na wiele zarzutów wysuwanych pod adresem autora książki. Zwłaszcza na najcięższy z nich, jaki padł z ust dziekana Kościoła anglikańskiego, że „Robinson jest ateistą, odrzuca Boga i wobec tego powinien zrezygnować ze swego urzędu". Rzeczywiście, biskupem nie może być ateista. Ale też Robinson ateistą nie jest, a przynajmniej nie wynika to z jego rozważań. Nawet jakby przewidując atak z tej strony wyraźnie zapewnia: „nigdy nie miałem wątpliwości co do zasadniczej prawdy wiary chrześcijańskiej, choć wciąż czuję się zmuszony kwestionować jej wyrazy" (s. 50). Może wzbudzić wiele zastrzeżeń treść jego książki (tak zwykle się dzieje przy nowych ujęciach jakiejś prawdy), nie można jednak mieć wątpliwości co do uczciwej postawy i zaangażowania biskupa w sprawę obecności chrześcijaństwa w świecie, jego troski o losy Ewangelii na przyszłość, i wreszcie co do szukania nowego wyrazu dla Chrystusowej nauki.

Tezy. Przekonani o uczciwej postawie autora, przyjrzyjmy się bliżej, choć skrótowo, jego zamierzeniom i sposobowi w jaki je pragnie wyrazić w swej książce.

Należy się zgodzić z J. Eską, który za Schillebeeckxem widzi główny cel rozważań Robinsona w „przezwyciężaniu obcości chrześcijaństwa w świecie". Cel ze swej natury posiada charakter duszpasterski a nie doktrynalny. Zresztą sam autor, jako wybitny duszpasterz, nie ma aspiracji do uprawiania wielkiej teologii. Stąd i język jego książki jest bardziej językiem publicysty niż teologa. Ten język właśnie przyczynił się w niemałym stopniu, że myśli biskupa są podatne na różne interpretacje. Że stały się źródłem refleksji teologów, a uproszczeń i sensacji prasy, radia i telewizji, że wreszcie wzbudziły zachwyt jednych a oburzenie innych.

Bogatej problematyki Robinsona nie da się sprowadzić do sprawy języka jak to robi Merton, czy też tylko do nowej formy przedstawienia chrześcijaństwa jak sądzi Cren (*Debaty*). Nie umniejszajmy zasług autora, które płyną z trafnego uderzenia w odpowiednią strunę nabrzmiałych problemów w chrześcijaństwie, nie tylko od strony języka i formy, ale przede wszystkim ze względu na „oczekiwane" przez świat nowe treści.

Osobiście wydaje mi się, że swój główny cel „przezwyciężenie obcości chrześcijaństwa w świecie" pragnie osiągnąć przez: 1. Zbliżenie chrześcijaństwa do świata i 2. Zbliżenie świata do chrześcijaństwa. Nie jest to tylko gra słów.

Zbliżenie pierwsze. Jako duszpasterz najuboższej dzielnicy Londynu Robinson dostrzegł rozchodzenie się dróg chrześcijaństwa i świata w wielu dziedzinach nauki i życia. Zauważył również, że dla jego wiernych coraz bardziej staje się niezrozumiała nie tylko teologia.

Dalekie wydają się im liczne wartości chrześcijańskie, zwłaszcza religijne. Dlatego w swej książce rozważa kolejno najważniejsze problemy chrześcijańskiej wiary. Uznając, że w nieodpowiedni sposób były przekazywane wiernym w dotychczasowym nauczaniu, z całą bezwzględnością występuje przeciw starym schematom myślowym. Poszukuje nowych form i treści wiary chrześcijańskiej, jakie mógłby przyjąć współczesny człowiek, dla którego ważniejszą sprawą od tych schematów jest sam egzystencjalny kontakt z Bogiem (s. 151). Taki „zabieg" oczyszczający chrześcijańskie pojęcia, teorie i praktyki religijne przeprowadza w stosunku do obrazu Boga, Chrystusa, liturgii i świętości.

Nie wchodząc głębiej w analizę tego pierwszego usiłowania należy się raczej opowiedzieć za nim niż przeciw niemu. Nie budzi zastrzeżeń w swych zasadniczych liniach, ponieważ jest rzeczą znaną, że prawda absolutna jedna i ta sama zawsze, jest ciągle na nowo odczytywana, coraz lepiej rozumiana i wyrażana przez człowieka uwarunkowanego w czasie i przestrzeni. Wydaje się więc, że od tego wysiłku teologia nie będzie się mogła nigdy uwolnić.

Zbliżenie drugie. Przejdźmy z kolei do rozpatrzenia sposobu zbliżenia świata do chrześcijaństwa, który widziałbym w propozycji „chrześcijaństwa świeckiego".

Robinson stoi przed faktem dokonywującej się od XIX wieku sekularyzacji społeczeństwa i państwa, jak i wobec laicyzacji życia chrześcijańskiego w naszych czasach. Procesy te wystąpiły nie tylko we współczesnych pracach wielu moralistów budujących swoje systemy moralne bez religii, lecz również i w codziennym życiu ludzkim. W tej sytuacji autor nie ubolewa nad stanem rzeczy, jak to czyni wielu „dobrze myślących chrześcijan", ale w samym świecie pragnie doszukać się i ukazać chrześcijańskie wartości. Odrzuca sferę „religii", proponując za Bonhoefferem „świeckie chrześcijaństwo". Oczywiście religii jako ucieczki od powszedniości, od tego co doczesne i ziemskie (s. 111). Religii, w której aby spotkać się z Bogiem potrzeba opuszczać świat i człowieka. A przecież ten świat stworzony przez Boga i uświęcony przez Wcielenie jest z samych tych dwu faktów już boski i chrześcijański (por. zwłaszcza rozdział V o świętości świeckiej, s. 108—129). Nie tylko, że nie można od niego uciekać, ale wyłącznie w nim spotyka się Boga „w kontakcie z drugim człowiekiem" (s. 76). Za wyżej wspomnianym Bonhoefferem autor twierdzi: „chrześcijanin ma się zanurzyć w życie świata, nie próbując lakierować jego bezbożność warstewką religii ani nie starając się go przemienić. Ma żyć życiem świeckim (...). Być chrześcijaninem nie znaczy być religijnym w jakiś szczególny sposób, uprawiając jakąś określoną formę ascezy (...) lecz być człowiekiem" (s. 107).

Chrześcijaństwo „świeckie" czy Chrystusowe? Bez wątpienia godna jest pochwały uczciwa i odważna postawa Robinsona. Tak jak odpowiedzialne i delikatne są problemy, które biskup

podjął się na nowo rozważyć. Wiele pozytywnych walorów jego książki ocenią w przyszłości specjaliści. Już dziś można śmiało uznać krytykę starych schematów za słuszną i potrzebną. Potrzebne jest też oczyszczenie naszych pojęć z tego co przypadkowo łączy się w naszej świadomości z obrazem Boga, Chrystusa czy życia chrześcijańskiego. W przeciwnym razie „balast" ten może nam utrudniać spotkanie z samą boską rzeczywistością. Nie można również *en bloc* potępiać propozycji „świeckiego chrześcijaństwa" bez wniknięcia w to jak sam autor je rozumie, tylko dlatego, że „dziwną" jest sama terminologia.

Mimo to, budzą się poważne zastrzeżenia względem propozycji Robinsona. Trzeba je podjąć nie w imię prowadzenia polemiki, ale w imię szukania uzupełniającej perspektywy. Nie sprawia nam trudności przyznanie właściwego miejsca wartościom ziemskim, dalecy jesteśmy od manichejskiego pogardzania nimi, zwłaszcza dziś po ukazaniu się wielkich Encyklik Jana XXIII i Pawła VI oraz soborowej Konstytucji *Gaudium et Spes*. Nigdy też nikt nie kwestionował w historii chrześcijaństwa pochodzenia świata od Boga, a fakt Wcielenia zawsze uważano za przełomowy dla uświęcenia świata.

Trudność jednak powstaje wówczas, gdy Robinson w samych tylko stosunkach międzyosobowych widzi ich chrześcijański i zbawczy charakter! To prawda, że chrześcijanin w łączności z Chrystusem angażując się w wszystkie sprawy tego świata pełni (jak uczy Jan XXIII w swej Encyklice *Mater et Magistra*) Chrystusową i zbawczą misję, ale czy człowiek bez tej łączności może ją pełnić? „Czynność podejmowana z chrześcijańską ufnością i nadzieją (...) stanowi modlitwę" — jak pisze Robinson w swej książce (s. 121). Rodzi się jednak pytanie: czy czynność ta będzie modlitwą bez tej ufności i bez tej nadziei?

Przez Wcielenie świat rzeczywiście stał się „środowiskiem Bożym" według określenia Teilharda de Chardin, jednak nie osiągnął przez to jeszcze swej całkowitej pełni. Przynajmniej nie osiągnęliśmy jej my i te pokolenia, które będą po nas żyły. Pełnię tę trzeba dopiero zrealizować. Akcent jaki położył Robinson na immanencję Boga w świecie, uświęcającą wszystko z samego faktu Wcielenia, musimy uzupełnić perspektywą transcendencji Bożej, i eschatologicznym charakterem naszego zbawienia. Jakimkolwiek mianem nazwiemy chrześcijaństwo „religijnym" czy „świeckim" jego najgłębsza istota, choć zaczątkowo dana nam już tu na ziemi, w momencie Chrztu św. domaga się współpracy przez całe życie. A dopełnienie swe osiągnie dopiero w wieczności. Przez nowe „narodzenie" we Chrzcie człowiek staje się chrześcijaninem i zaczyna uczestniczyć w życiu wewnętrznym Trójcy św. Odtąd nie jest już tylko „zwykłym" człowiekiem, nosi w swym wnętrzu boski pierwiastek, który przenika całe jego życie i działanie. Jeśli pragnie, aby ten dar miłości i łaski rozwinął się w nim w pełni możliwej dla człowieka musi go wiernie strzec, odpowiadając swym życiem na

Chrystusowe wezwania. „Kto mnie miłuje, będzie zachowywał słowo moje, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego i mieszkanie u niego uczynimy" (J 14, 23). Nie dokona się to przez taką czy inną „reinterpretację" wartości świata, nawet jak w wypadku Robinsonowej, w wielu punktach słuszną i potrzebną! Same intelektualne zabiegi nie uświęcą świata, jeśli nie wskaże się mu Chrystusowej misji zbawienia i jeśli świat nie zechce jej realizować w swym życiu. Nie ma innego sposobu, aby „stary" człowiek mógł stać się w Chrystusie „nowym". Nawet i wtedy, gdy przyjmiemy „transcendentny" wymiar łaski Bożej i naszej na nią odpowiedzi, swą ostateczną pełnię osiągnie chrześcijanin w wieczności. Tak więc, wydaje się, że te dwa istotne momenty chrześcijaństwa: nowe zrodzenie przez Chrzest do życia w Trójcy św. i jego ostateczne dopełnienie w życiu wiecznym Robinson częściowo pominął w ogóle, a częściowo utożsamił z „uświęceniem", jakie według niego jest skutkiem Wcielenia.

Znaczenie książki. Mimo te zastrzeżenia znaczenie książki Robinsona dla teologów, duszpasterzy i przygotowanych ludzi świeckich jest niewątpliwie duże. Choć w środowiskach mniej poinformowanych teologicznie może sprawiać wrażenie „rozpływającego się" chrześcijaństwa, to jednak i wtedy wartość jej trzeba widzieć w budzeniu zainteresowań sprawami wiary i życia chrześcijańskiego. Należy ufać, że pozytywne wartości Robinsonowskich rozważań zmuszą teologów duchownych i świeckich do poważnego przemyślenia na nowo Ewangelii, jakiej oczekuje od nich współczesny człowiek. Zadanie trudne i odpowiedzialne, jeśli naprawdę pragnie się być uczciwym wobec Boga i wiernym Ewangelii. W przeciwnym razie bardzo łatwo zatrzeć istotne różnice między światem a chrześcijaństwem tam, gdzie z woli Bożej one są i zbudować sztuczne bariery tam, gdzie ich nie ma.

Władysław Kaczyński OP
Warszawa

CZESŁAW LECHICKI:

Pragnę nawiązać do krótkiego wstępu, jakim biskup John A. T. Robinson poprzedził swą publikację: *Honest to God*! Zajął on tu zasadnicze stanowisko i mówi od siebie, wypowiada ogólny, poniekąd syntetyczny pogląd na stosunek do kościelnej doktryny. Zdaje sobie sprawę, że do jego obowiązków jako biskupa należy strzeżenie i obrona tej doktryny. Równocześnie nie ukrywa sceptycyzmu w stosunku do zagadnienia, czego wymaga autentyczna obrona prawdy chrześcijańskiej.

Sądzi, że nadchodzące lata zażądają od apologetów czegoś znacznie więcej, niż powtarzania tradycyjnej ortodoksji w nowszej terminologii.

Kończą wstęp słowa: „Obawiam się, że istnieją tu bardzo niepokojące analogie z sytuacją kościelną sprzed stu lat, kiedy to (jak już dziś przyznajemy) strażnicy tradycyjnej ortodoksji omal nie uniemożliwili wszelkiej prawdziwej obrony Ewangelii. Mierząc drogę przebytą od tego czasu, widzimy dziś, że wszystko niemal, co było wówczas mówione wewnątrz Kościoła, okazało się zbyt konserwatywne. To, co próbuję w tej książce powiedzieć... w ocenach retrospektywnych okaże się kiedyś błędne, bo za mało radykalne".

Wyraźnie zatem odwołuje się autor, biskup Robinson, do sytuacji w Kościele anglikańskim około 1862 r. Wtedy właśnie z kół tzw. Broad Church (Party) wyszedł zbiór: *Essays and Reviews*, siedem rozpraw każda innego pióra spośród profesorów oksfordzkich z F. Temple na czele, ujętych w duchu umiarkowanego liberalizmu teologicznego, starających się nadążyć za postępem przyrodoznawstwa — w rok po ukazaniu się dzieła Darwina o powstawaniu gatunków — i za zdobyczami historiografii. Ów zbiór esejów oksfordzkich uchodzi za kamień graniczny w literaturze latytudynaryzmu, czyli tendencji lansowanej przez liberalną część anglikanów zasymilowania różnych pojęć religijnych i form pobożności w obrębie Kościoła anglikańskiego. Latytudynaryzm, czyli szerokie traktowanie spraw wiary w duchu liberalizmu religijnego zwracało się ostrzem przeciw ortodoksji tzw. Kościoła Wysokiego, z którego zwolenników aż 9 tys. duchownych i większość episkopatu protestowała przeciw wspomnianym esejom oksfordzkim (1860).

Niebawem arcybiskup Capetown w Nepalu J. W. Colenso ogłosił w latach 1861 i 1862 dwie rozprawy w zakresie krytyki biblijnej: o listach apostoła Pawła i o Heksateuchu czyli Pięcioksięgu Mojżesza i księdze Jozuego. W pierwszej zaprzeczył wieczności mąk piekielnych i wziął pogan w obronę, jako niesłusznie skazanych na potępienie, o ile się nie ochrzczą. W drugiej odrzucił Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu i przyjął ewolucję w historii kanonu starotestamentowego. Konferencja episkopatu potępiła Colenso, pozbawiła go diecezji i tylko z przyczyn formalno-proceduralnych uznano wyrok na niego za nieważny (1865). Nic podobnego nie wydarzyło się już później i tolerancja wewnątrzkościelna stała się przysłowiową.

Przypominam spór wywołany śmiałą książką popularną biskupa z Birmingham, W. B. Barnesa: *The Rise of Christianity* (wyd. I 1947, wyd. IV 1948), potępioną przez prymasa Fishera i ówczesnego arcybiskupa Yorku Ramseya. Mimo ataków Barnes nie ustąpił, usprawiedliwiając się troską „o licznych niedowiarków, zwłaszcza w młodym pokoleniu, którym nawyk racjonalnego myślenia uniemożliwia przyjęcie wiary chrześcijańskiej wedle tradycyjnych pojęć".

Wystąpienia wymienionych biskupów: Robinsona, Colenso, Barnesa

są etapami starcia liberalizmu kościelnego z ortodoksją. Zrozumieć je można na specyficznym tle stosunków panujących w Kościele anglikańskim, gdzie swobodnie krzyżują się tendencje konserwatywne z postępowymi, katolicyzujące z protestanckimi. Obecny prymas — arcybiskup Canterbury Ramsey reprezentuje prawicę kościelną tzw. anglokatolików, podobnie jak jego poprzednik Fisher. Liberalni biskupi typu Robinsona znajdują się w tym Kościele w mniejszości, są raczej tolerowani, niż wpływowi. Powodzenie książki Robinsona nie jest proporcjonalne do siły i zasięgu liberalizmu religijnego w Wielkiej Brytanii.

W całym okresie międzywojennym znajdował on się wszędzie w stałym już nie odwrocie, ale wprost zaniku. Przyznał to zurychski profesor Walter Nigg w swej *Geschichte des religiösen Liberalismus* (1937): „Liberalizm religijny wydaje się dziś żyć tylko jeszcze jasnym wspomnieniem pięknej przeszłości, a »patos wierzącej wolności« (Leese) zeszedł do katakumb. Beznadziejność obecnej sytuacji rozjaśnia nieco działalność nielicznych wiernych, którzy także obecnie jeszcze dalej pracują niewzruszenie w duchu teologii naukowej i są zdecydowani utrzymać do ostatka pozycje liberalizmu religijnego".

Biskup Robinson, ze swej specjalizacji biblista, nie mógł należeć przed wojną do Mohikanów liberalizmu religijnego, na to był za młody. Nie jest oryginalny jako teolog, ani jako myśliciel religijny. Raczej to uzdolniony publicysta teologiczny. A ponieważ dziś w pewnych kołach czytających książki treści religijnej na Zachodzie, zwłaszcza w świecie anglosaskim, istnieje duże zapotrzebowanie właśnie na publicystykę teologiczną, Robinson trafił na dogodną koniukturę i zyskał dzięki niej popularność, o jakiej zapewne sam nie marzył. Z przekonania jest zwolennikiem dość daleko posuniętego rewizjonizmu wobec tradycji chrześcijańskiej, a równocześnie za ciasno mu w światopoglądzie Biblii, radby wyjść poza jej horyzonty na spotkanie z religiami świata. Objawienie przestało dla niego w gruncie rzeczy być najdoskonalszą i jedynie prawdziwą religią.

W swej książce obrał sobie za przewodników trzech pisarzy różnych wiekiem, temperamentem, specjalnością, mentalnością, przystępnością. Dwaj z nich są profesorami teologii: nieżyjący już harvardzki systematyk, teoretyk religijnego socjalizmu, Paul Tillich i marburski egzegeta nowotestamentowy Rudolf Bultmann, przedstawiciel *Formgeschichtliche Methode*, który poprzez liberalną teologię i starcie z dialektyczną teologią doszedł do filozofii egzystencjalnej M. Heideggera. Za trzeciego przewodnika wziął sobie Robinson pastora Dietricha Bonhoeffera (1906—1945), którego na próżno szukam w ostatnim wydaniu *Lexicon für Theologie und Kirche*. Z dużego Brockhausa dowiaduję się, że był on od 1931 r. docentem prywatnym i kapelanem akademickim w Berlinie, od 1935 r. dyrektorem seminarium kaznodziejskiego Kościoła Wyznającego (Bekennende Kirche) w Finkenwalde, w 1936 r. utracił prawo nau-

czania, w 1943 r. został aresztowany i jako bojownik ruchu oporu zgładzony. Pośmiertnie wyszła jego *Ethik* (1949), tudzież listy i zapiski z więzienia: *Widerstand und Ergebung* (1951).

O Tillichu informuje *Lexicon für Theologie und Kirche* jako o przodującym teologu współczesnym Ameryki, którego wpływ na kontynentalną teologię protestancką stale rośnie.

Wszyscy trzej teolodzy cytowani przez Robinsona są u nas nieznani nawet wśród protestantów. Robinson pragnął ich poglądy spopularyzować, co mu się uda o tyle, o ile rzeczywiście będzie u nas czytany, a nie tylko kartkowany. Miejscami zaś, i to często, trzeba go po prostu studiować, może dlatego, że przynosi więcej cytatów, niż komentarzy. Sam jest typowo angielskim pragmatykiem, rozbrajająco szczerym i nie pozbawionym samokrytycyzmu, skoro np. śmiało ryzykuje twierdzenie, że jeśli jakaś książka — jak jego własna — jest bestsellerem, świadczy to raczej o stanie rynku, niż o jej zaletach. Odpowiedź autora krytykom czyta się znacznie łatwiej i płynniej, niż wywody samej książki, zbyt zagęszczone cytatami i najeżone meandrami cudzej myśli teologicznej.

Robinson traktuje własną książkę w aspekcie służby profetycznej swego urzędu biskupiego i podciąga pod tę służbę wszelką twórczą naprawdę apologetykę. To już chyba co najmniej przesada, równa traktowaniu książki przez autora jako rodzaju teologii misyjnej. Wszystko tu jest wysoce paradoksalne, tak daleko sięga rewizjonizm w zakresie doktryny, liturgii i struktury Kościoła, a nawet etyki, rewizjonizm sugerowany jako nowa Reformacja pod hasłem: *totaliter aliter!*

Książka Robinsona istotnie zrobiła „karierę" w społeczeństwach protestanckich. Do nas przyszła późno i stała się egzotycznym luksusem wśród przekładów. Nawet z protestantów polskich nikt na nią nie czeka. Dla rodzimej ortodoksji i neoortodoksji stanowi wyzwanie i nie znajdzie tzw. układu odniesienia. Do takiego kryzysu wiary, jakiego produktem jest książka Robinsona, u nas bardzo jeszcze daleko. Zarówno wśród katolików, jak wśród „braci odłączonych" nie widzę też adresatów książki. Ortodoksom i fundamentalistom musi być jej relatywizm i sceptycyzm kamieniem obrażenia. Bezkościelni i półkościelni z „nowej fali" pokolenia trzydziestolatków po prostu nie przebrną przez ową „teologię głębi", utoną w jej werbalistyce. Nie wydaje mi się, by wywody Robinsona przemówiły do zwolenników filozofii egzystencjalnej.

Czyżby synonimem „uczciwości" czy rzetelności wobec Boga miał być krańcowy relatywizm i rewizjonizm religijny, względnie kościelny? Oznaczało by to, że wierność tradycji okupuje się nieuczciwością. Jaką? Intelektualną czy moralną? Już sam tytuł obrany przez Robinsona uważam za kontrowersyjny, dwuznaczny, wątpliwy i po prostu tendencyjny. Sugeruje bowiem, że takie, skrajnie rewizjonistyczne podejście do religii w imię kompromisu z sekularyzacją jest właśnie uczciwe i płynące z rzetelności. Nikt z dawniejszych reprezentantów liberalizmu re-

ligijnego i neoprotestantyzmu nie posunął się tak daleko, by swoje stanowisko traktował jako probierz uczciwości intelektualnej, względnie moralnej wobec prawowierności, wobec wiary ojców.

Czesław Lechicki

KS. HENRYK WERYŃSKI:

Lubię książki trudne i niepokojące. Przegryzam je z pasją.

Dlatego nic dziwnego, że rzuciłem się na *Spór o uczciwość wobec Boga*. Nie dlatego, że spotkała się z niebywałym wprost powodzeniem praca biskupa Robinsona pt. *Honest to God*, która jest jądrem książki tak bardzo pracowicie i starannie przygotowanej przez p. Annę Morawską, ale chyba przede wszystkim dlatego, że jej założenia są śmiałe i radykalne. Z zasady i mojej życiowej tradycji byłem i jestem katolikiem radykalnym.

A zatem startowałem do „uderzenia" na *Spór o uczciwość wobec Boga* uprzedzony raczej pozytywnie.

Ale moja konfrontacja nie wypadła tak, jak sobie obiecywałem.

Oczywiście nie trzeba było czekać aż na pracę biskupa Robinsona, by stwierdzić, że dorosłemu chrześcijaninowi nie wystarcza pojęcie „Bozi" z lat dziecinnych, ani „dobrego Tatusia" w niebie.

Natomiast co innego jest zreformowanie języka teologicznego, którym mamy w obecnej dobie dziejowej operować, dobierając się w dogmatyce do traktatu *de Deo uno et trino*.

To, co nam chce sugerować biskup Robinson, opierając się zresztą na ryzykownych kombinacjach najnowszej teologii protestanckiej, to nie jest — niestety — szukanie „nowego języka", to jest podkopywanie idei Boga osobowego, będącego podstawą religii chrześcijańskiej.

A te wszystkie namiastki, które nam oferuje biskup Robinson, są nie do przyjęcia w ramach zdrowej koncepcji podstawowego dogmatu, na którym — jak na mocnych zawiasach — nie tylko „cały Zakon zawisnął i Prorocy", ale również cały sens dziejów człowieka i jego zbawienia.

Idąc za swoimi niemieckimi mistrzami, Bonhoefferem, Tillichem i i., chce nam biskup Robinson wymienić koncepcję Boga osobowego na fabrykaty zastępcze, bardzo zresztą mgławicowe. Będzie to raz: Głębia, to znów... Bezwarunkowe (przez bardzo wielkie B, ale nie Bóg!), czy t. p.

Zresztą, jeśli się stanie na stanowisku, że:

> „wiara w Boga jest kwestią tego, co jest dla kogoś rzeczywistością ostateczną, kwestią tego, co się bierze poważnie, już bez zastrzeżeń"... (Por. *Spór o uczciwość wobec Boga*, 1967, str. 78), —

to — oczywiście — właściwe pojęcie Boga „wycieknie nam pomiędzy palcami", zanim je zdążymy ująć we właściwych kategoriach.

A ta Głębia, którą — zamiast idei osobowego Boga — podpowiada nam i zaleca biskup Robinson, jest chyba najlichszym paliatywem. Bo głębia zieje pustką i nicością, jeśli u jej podstaw braknie właściwego i jedynego ujęcia pojęcia Boga.

Analogicznie niebezpieczne jest podejście biskupa Robinsona do dogmatu o Bóstwie Chrystusa.

Według niego:

> „nadnaturalistyczny pogląd na Chrystusa nie może być uzasadniony na podstawie Nowego Testamentu..." (id. ibid. str. 94).

Według niego: „termin Chrystus i Bóg nie są wymienne" (j. w. str. 95). Opiera się tu na przekładzie „New English Bible" i czyta klasyczny *Introit* Ewangelii św. Jana: „i czym Bóg był, tym było Słowo", nie zdając sobie sprawy — przez jakieś niczym nie wytłumaczone zamroczenie, że ten przekład pobija go na głowę. Bo przecież z tego właśnie przekładu wynika jasno i niewątpliwie, że: „Słowo było tym, czym Bóg", a zatem, że są wymienne terminy: Chrystus i Bóg.

Ale — egzegezę zostawmy fachowcom — biblistom!

Jedno jest — niestety — pewne, że Chrystologia biskupa Robinsona szwankuje. Na stwierdzenie tego faktu nie trzeba być specjalistą z zakresu biblistyki i teologii dogmatycznej. —

Co mnie odstręcza od pracy biskupa Robinsona *a limine*, to jego wręcz niemal niewolnicza zależność od Bonhoeffera i Tillicha. *Iurare in verba magistri* nigdy nie przynosi zaszczytu. Ale, gdy się to robi w ten sposób jak autor *Honest to God*, to to jest uderzająco przykre. Bo biskup Robinson obrał zasadę uniku, gdy chodzi o wyrażenie własnego poglądu na przecież tak bardzo ważne i zasadnicze sprawy i woli zasłaniać się cytatami z Bonhoeffera, ale przede wszystkim z Tillicha, moim zdaniem w sposób rażący.

I tu jedna zagadka. Skoro w wypowiedziach biskupa Robinsona jest tak mało własnych przemyśleń, a jeszcze mniej własnych wniosków, to czemu należy przypisać niesamowite powodzenie jego książki?

Zdaje mi się, że z jednej strony sukces niewątpliwie został wywołany przeszczepieniem na grunt anglosaski nowych koncepcji, zaskakujących tamtejszego odbiorcę, a potem już poszła lawina.

Z drugiej strony do sukcesu przyczyniła się sama tematyka książki, poruszająca — na nowo — najistotniejsze sprawy człowieka w konfrontacji z Wielką Tajemnicą.

I chyba wreszcie posmak nowatorstwa walnie przyczynił się do tego, że książka, która nie jest samodzielnym opracowaniem, lecz rodzi się z reperkusji, wywołała tyle zainteresowania i w takim wymiarze zasięgu.

ks. Henryk Weryński

Mnie osobiście wydaje się, że książka ta może zrobić znacznie więcej szkody niż pożytku. Nie ulega wątpliwości, że autor jest człowiekiem dobrej woli i chętnie wierzę, że osobiście bliskim Boga; ale przecież wielu reformatorów i nowatorów przy najlepszej subiektywnej woli nieraz obiektywnie więcej popsuło niż naprawiło, a to, jak mi się zdaje, skutkiem niedostatecznego zastosowania kardynalnej cnoty roztropności. Być może, że pisząc w społeczeństwie całkowicie niemal zlaicyzowanym mógł nie mieć obaw, że zachwieje wiarę u tych, którzy ją mają i którym ona wystarcza; w naszym jednak społeczeństwie sądzę, że to niebezpieczeństwo zachodzi. Krytycy jego mówią wprawdzie, że zarzuty jego stawiane tradycyjnym wyobrażeniom o Bogu nie są niczym nowym, że doskonale je zna i bardzo podobnie stawia najzupełniej ortodoksyjna *theologia negativa*. Ale inna sprawa, czy twierdzenia teologii tej, wymagającej głębokiego i specjalnego wykształcenia w tej dziedzinie (a braki pod tym względem zarzucają samemu autorowi jego krytycy), żeby być właściwie zrozumianą, nadają się do głoszenia szerszym warstwom społeczeństwa, które skłonne są oczywiście do symplicystycznego ujmowania negacji?

Jeszcze wątpliwsze może być prezentowanie poglądów Robinsona na Kościół oraz na moralność chrześcijańską. Wydaje mi się w ogóle, że jak najsłuszniejszy jest zarzut Mertona „żarliwego pomieszania pojęć". I nie on jeden zarzuca autorowi mętne myślenie. Takie właśnie wrażenie, czytając go, odniosłam i ja: mętna metaforyka! Takie hasło jak np. „chrześcijaństwo bezreligijne" — to oxymoron nieprzydatne właściwie do niczego jak tylko do epatowania zwykłego wierzącego. Doprawdy chciałoby się powiedzieć, że biskup Robinson — pewno nie uczył się po łacinie!.. Bo łacińska jasność i precyzja myślenia nie dopuściłyby chyba do takich, *sit venia verbo*, myślowych hulanek.

Agnieszka Niepokojczycka
Toruń

...Robinson chce znieść Kościół instytucję, a zostawić Kościół wspólnoty, przeszkadza mu hierarchia kościelna, strona organizacyjna na więzi społeczno-prawnej oparta, mamy tylko myśleć o ogólnym braterstwie.

Wszystko ma się rozrzedzać i rozwiewać w ogólnikach — aż w końcu nic z tego nie zostanie. Sam Chrystus założył Kościół-instytucję, gdyby było inaczej, byłoby tyle religii, ilu jest chrześcijan, bo każdy interpretowałby wszystko inaczej. Kościół jest stróżem prawdy, hierar-

chia jest potrzebna, a organizacja Kościoła jest wspaniała, napawa podziwem, nawet wrogowie ją podziwiają...

...„Znak" był dotychczas cennym miesięcznikiem katolickim, polecaliśmy go sobie wszyscy wzajemnie, ale teraz zaczynają się pojawiać artykuły, z których więcej złego wpływu, niż dobrego. Co mówią na to wspaniali współpracownicy jak sama Redaktorka, Swieżawski, Morstin-Górska, Woźniakowski, Wilkanowicz i inni? Czy Redakcja nie ma siły tego zmienić, nim rzesze zwolenników „Znak" opuszczą? „Coś się psuje w państwie duńskim" — tak powiadają.

Stały Czytelnik
(nazwisko i adres nieznane redakcji)

Dotychczasowe pojmowanie religii przez szerokie rzesze wierzących jest dość łatwe. Ale równocześnie chrześcijaństwo w tak pojmowanej religii jest mocno spłycone, a niekiedy nie można go dojrzeć. To, co się rzuca w oczy, można ująć w zdaniu: Jesteśmy bardzo religijni w kościele, lecz trudno się u nas dopatrzeć istoty chrystianizmu w życiu naszym poza kościołem.

Ksiądz istnieje po to, aby obsłużyć parafię, a więc chrzcić, dawać śluby, odprawiać uroczyste pogrzeby, odprawiać msze, głosić kazania, spowiadać itd. Parafianin ujęty jest przez Kościół jak w kleszcze w szereg zakazów i nakazów. Jeżeli zakazów zbytnio nie przekracza, a nakazy po swojemu spełnia, może być w sumieniu spokojny, że gdy kiedyś umrze, to „z nogami w niebie będzie".

Według statystyki, głoszonej przez poszczególne Kościoły, chrześcijan na świecie jest znaczna ilość, ale chrześcijaństwo życia ludzkości nie przeniknęło, nie wywiera na nie większego wpływu. Można powiedzieć, że się je zamyka w kościołach. Stąd jakieś rozdarcie, niedosyt, niepokój wśród głębiej i szerzej myślących, czują się oni niekiedy heretykami w swoich poglądach na religię. Wiele z wierzeń religijnych i dogmatów nie rozumieją. Jedni z nich milczą, bo się boją o tym głośno mówić, inni w ramach katolicyzmu mają jakąś „swoją" wiarę, jeszcze inni odchodzą, stając się niewierzącymi.

Oto w wielkim skrócie i ogromnym uproszczeniu kilka zdań odnośnie religii chrześcijańskiej, pojmowanej przez przeciętnego chrześcijanina.

Na tym tle myśli biskupa Robinsona zawarte w książce pt. *Spór o uczciwość wobec Boga* są głębokim spojrzeniem na dzisiejszego człowieka, na Ewangelie i docieraniem do istoty chrześcijaństwa. Tak po-

jętego chrześcijaństwa każdy się musi dopracować, gdyż żaden Kościół do niego za rączkę nie doprowadzi.

Być chrześcijaninem — to być człowiekiem dojrzałym. Stawać się chrześcijaninem, to stale dojrzewać w swym człowieczeństwie. Zrozumiałam, że nie tylko dlatego Chrystus umarł na krzyżu, by nas zbawić, lecz i dlatego, żeby nam ukazać drogę miłości człowieka ku człowiekowi, by życie stało się służbą człowiekowi. Chrystus ukazał nam drogę miłości, którą Sam spełnił do końca.

Obojętne mi są zarzuty stawiane biskupowi Robinsonowi przez teologów. Nie jestem teologiem i nie rozumiem ich. Wydaje mi się jednak, że zdaniem teologów dobrej woli winno być uzupełnienie wywodów biskupa Robinsona i opracowywanie drogi do ich realizacji.

Różnica między teologiem a biskupem Robinsonem z grubsza biorąc polega na tym, że pierwsi stają na straży czystości wiary broniąc jej przed jakimkolwiek wygięciem, a biskup Robinson szuka drogi do współczesnego człowieka, by go zarazić człowieczeństwem Chrystusa i ukazać największą wartość w stosunkach międzyludzkich — miłość. Sztucznym tworem jest miłość Boga bez miłości człowieka — przekreślałaby misję Chrystusa wobec świata.

Pewne myśli biskupa Robinsona mogą budzić kontrowersje, ale zarzuty niektórych krytyków, iż bp Robinson jest ateistą, są bezpodstawne. Trąci to trochę okresem, kiedy Kościół na tych, których nie rozumiał, nie starał się do nich dotrzeć, rzucał klątwę jako ostateczną rozprawę z nimi.

Oczywiście powyższe moje spostrzeżenia są prawie że nieprzyzwoitym skrótem, ale rozwinąć je — to byłaby rozprawa, a nie — luźne uwagi.

Jotka
(nazwisko i adres znane redakcji)

TOMASZ PODZIAWO MIC:

Zamieszczony w lipcowo-sierpniowym nrze „Znaku" dwugłos o książce Robinsona ogromnie ułatwia zabranie głosu na temat jej polskiego wydania, zatytułowanego: *Spór o uczciwość wobec Boga*. Szczególnie wartościową wydaje mi się ocena ks. prof. A. Zuberbiera. Ma on osobliwy dar nie tylko jasnego ujmowania problemu, lecz również umiejętnego ustawiania go „na ostrzu noża", co niezmiernie ułatwia dyskusję. Natomiast artykuł ks. A. Klawka raczej prowokuje do polemiki. Już na wstępie chciałbym zaprotestować przeciwko takiemu np. twierdzeniu:

„Opublikowanie pracy Robinsona w języku polskim nie było rzeczą konieczną" (str. 1032). Sam bowiem ks. Klawek zbija to swoje twierdzenie w tym samym zdaniu: „ale dużo korzyści przyniesie tym, którzy przygotowują się do dialogu z ludźmi inaczej myślącymi, wyznawcami innych Kościołów, czy zwolennikami teoretycznego czy praktycznego ateizmu".

Otwieranie oczu jest konieczne również w Polsce, skoro świat stał się mały do tego stopnia, że już nasze getto dotychczasowe wcale nie gwarantuje nam dalszego *dolce far niente*, lecz odwrotnie, współczesne środki przekazywania myśli lada dzień obiecują przynieść i na nasze podwórko idee rozpowszechniane w sposób przystępny i wzbudzający zainteresowanie, jak o tym świadczy milionowe wydanie i tłumaczenie na różne języki książki Robinsona.

Czym była książka bpa Robinsona obiektywnie i niezależnie od intencji autora, tak wiernie odczytanych przez ks. Zuberbiera, wykazał znowu wprost idealnie o. E. Schillebeeckx i to jest najlepsza część jego artykułu zamieszczonego w *Sporze o uczciwość wobec Boga*. Natomiast w części drugiej rozwija on faktycznie tylko dowód metafizyczny św. Tomasza *ex contingentia* (z istnienia bytu przygodnego do istnienia bytu koniecznego), co rzecz jasna, mimo swoistej metody stwarzającej pozór oryginalności, nie może być dobrą odpowiedzią Robinsonowi, który stanowczo odżegnuje się od wszelkiej metafizyki.

Przy tej okazji należy się surowa krytyka tłumaczeniu w książce *Spór o uczciwość* terminu c o n t i n g e n s przez „przypadłościowy" zamiast „przygodny". Np. na str. 372 w wierszu 21 od góry — mowa jest o człowieku, który doszedł już do poznania bytu koniecznego, że wie on zarazem, iż „od osobistego spotkania z Bogiem dzieli go absolutna granica — którą jest jego p r z y p a d ł o ś c i o w e (podkr. moje T. P.) niekonieczne istnienie w świecie". Otóż tekst ten nie tylko jest niezrozumiały dla człowieka obeznanego z polską terminologią filozoficzną, lecz i błędny. „N i e k o n i e c z n y", po łacinie c o n t i n g e n s, przyjęto tłumaczyć w języku polskim przez termin „p r z y g o d n y", ponieważ termin „p r z y p a d ł o ś ć" zarezerwowano dla łacińskiego wyrazu a c c i d e n s. Jaka zaś istnieje różnica pojęciowa między tymi dwoma terminami najlepiej widać z definicji: p r z y p a d ł o ś c i ą nazywamy to, czemu przysługuje istnienie j e d y n i e w j a k i m ś p o d m i o c i e j a k o j e g o c e c h a i w ten sposób przypadłość przeciwstawia się substancji, której przysługuje i s t n i e n i e w s o b i e, a n i e w ż a d n y m p o d m i o c i e, jako jego cecha.

Wracając do Schillebeeckxa należy zaznaczyć, że nie osiąga on nawet w przybliżeniu tej jasności myśli, jaka cechuje książkę Robinsona. Z tego powodu jego odpowiedź, przynajmniej dla mnie, wydała się jawnie niezadowalająca. A ponadto pełnej patosu szczerości i otwartości biskupa Robinsona, która niekiedy wywiera większe wrażenie od je-

go niewątpliwie słabej argumentacji, o. Schillebeeckx przeciwstawia ciężko strawną argumentację filozoficzną, którą niekiedy, jak np. na str. 378, można by określić doskonale polskim wyrażeniem „obwijanie w bawełnę". A wszystko dlatego, że Schillebeeckx próbuje ratować stare schematy, które nigdy już nie będą zrozumiałe dla człowieka współczesnego. Ażeby ten mój zarzut wyjaśnić, pozwolę sobie na wypowiedzenie własnego zdania na temat palącej potrzeby zmiany dotychczasowej aparatury pojęciowej, oczywiście pod warunkiem, że treść nauki objawionej nie ulegnie zmianie „ani na jotę", jak tego żąda Chrystus.

Za największą korzyść, jaką odniosłem z przeczytania omawianej tu książki uważam ostateczne przekonanie się o tym, jak metodologia i zasady logiki przeszkadzają teologom w zobaczeniu, a co za tym idzie i w ukazaniu innym cudu „prawd żywych", nie spreparowanych skalpelem metody naukowej. Nie znaczy to, że już nie uznaję lub nie cenię zasad logiki lub metody naukowej. *Abusus non tollit usum*. Nadużycie nie przeszkadza w korzystaniu z rzeczy dobrych, gdyż nie ma rzeczy, której człowiek nie mógłby nadużyć. I to właśnie przytrafiło się logice i metodologii zastosowanej do Prawdy Objawionej. Z tego właśnie powodu chrześcijaństwo historyczne uległo samo złu, które powołane było naprawić. Lecz nie to nas interesuje w danej chwili. Daleko bardziej interesujące u Robinsona jest to, że poruszył on w sposób niezwykle żywy najistotniejszy dla chrześcijan problem miłości, co niewątpliwie przekonało wszystkich jego krytyków, że postąpił on naprawdę uczciwie wobec Boga.

Jaka zaś była reakcja naszych teologów nie ocenimy nigdy sprawiedliwie, jeśli nie weźmiemy pod uwagę następujących rzeczy. Zdają się oni całkowicie ignorować organicznie żywy i nierozerwalny związek wszystkich dogmatów między sobą. Zapominając, że tylko i jedynie w c e l a c h b a d a w c z y c h wolno im „oderwać" jeden dogmat od drugiego, analizują oni i szufladkują swoje „preparaty" naukowe w nadziei, że potem korzystać z nich będzie zarówno katecheta jak i duszpasterz. Biada jednak tym ostatnim, jeżeli nie poznają przedtem, że słowa Chrystusa są „Duchem i życiem" i jeżeli tego „ducha i życia" nie potrafią odnaleźć w tych martwych preparatach! Te ostatnie bowiem mogą ciekawić jedynie specjalistów, a nie ogół żywych ludzi, szukających pokarmu dla wszystkich rodzajów życia otrzymanego od Boga, a które to rodzaje życia objawiają się w nich przez różnorakie potrzeby.

Łaskawy czytelnik wybaczy ten „rozwichrzony" sposób pisania. Chciałbym jednak spojrzeć na dogmaty nie jak na „preparaty", lecz jak na żywe członki żywej rzeczywistości Bosko-ludzkiej, bo tylko ta ostatnia jest dla wiary faktem, a dla rozumu — problemem.

A oto przykład. Udało się teologom zrobić wielkie odkrycie, że Pan Bóg będąc Absolutem „nie może" (choć jest wszechmocny) zależeć od

nikogo z wyjątkiem Samego Siebie. Doskonale. Ale oto Pan Bóg zaczyna tworzyć świat, a w nim ludzi na Swój obraz i podobieństwo. Powstaje pytanie: w jakim celu? Zdawałoby się, nic prostszego, jak odpowiedź: po to, żeby ich uszczęśliwić. Teolog jednak nie potrafi, zresztą jak każdy uczony, rozumować w tak prosty sposób. Jego odpowiedź brzmi: Pan Bóg czyni wszystko mając na widoku Samego Siebie, a więc tworzy ludzi „dla chwały swojej". Najsłuszniej w świecie. I nie byłoby w tym wielkiej biedy, gdyby teologowie tak zaszyfrowanej prawdy nie uważali za konieczne „podać do wierzenia" bez żadnych komentarzy całemu Ludowi Bożemu. Ponieważ jednak zadaniem głównym tego Ludu jest praktyka miłości ofiarnej i bezinteresownej, która ma być cechą wyróżniającą uczniów Chrystusowych, powstaje pytanie, w jaki sposób ta prawda może im ułatwić wypełnienie głównego przykazania Chrystusowego. Bóg myślący tylko o Sobie i działający tylko dla Siebie, czyż nie jest „modelem" egoisty? „Bądźcie wy tedy doskonali, jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest". Czyż to nie słowa samego Chrystusa Pana? To, że tworzenie ludzi, jak wszelkie działanie Boże nazewnątrz, jest dziełem nie jednej Osoby Trójcy Świętej, lecz całej Społeczności Osób Boskich, czyli natury Bożej, zbyt było trudne do pojęcia, żeby mogło trafić do katechizmu. Trafiło tylko pojęcie „apropriacji", z reguły błędnie przypisujące „stworzenie" samej tylko Osobie Ojca, w wykładzie katechetów nie posiadających wykształcenia teologicznego. Cóż dziwnego, że dogmatykę postarano się z czasem dobrze odseparować od etyki, tworząc z prawd Objawionych wiedzę w dosłownym sensie martwą. Na pytanie, jakie znaczenie dla Ludu Bożego posiada ta wiedza, nie każdy kapłan katolicki byłby w stanie dać sensowną odpowiedź, gdyż wiedział tylko, że jest ona konieczną *necessitate medii* lub *necessitate praecepti*. Przy tym konieczność ta była pojmowana jako wypływająca z czysto magicznego działania samej prawdy Objawionej, raczej zapamiętanej, niż zrozumianej, bo któż może kusić się o zrozumienie tajemnic? Nie są to jakieś niedyskretne fantazje. Jeszcze w tym roku spotkałem światłego, mądrego i cnotliwego profesora jednego z seminariów duchownych w Polsce, który zachwycał się metodą pewnego kaznodziei. Kaznodzieja ów czerpał „pełnymi garściami" z przebogatej treści dogmatyki katolickiej i opierając wyłącznie na tej treści swoje wnioski praktyczno-moralne zachwycał i porywał serca słuchaczy. „Nie czyniliśmy tego dotychczas" — zaznaczył Profesor — „gdyż baliśmy się, żeby nie popaść w herezję". Fakt ku rozwadze naszych triumfalistów, niedoceniających konieczności odnowy.

Ale może te wszystkie rozważania nie są na temat? Proszę uważnie przeczytać wspomniany artykuł ks. Zuberbiera; a także pracę Schillebeeckxa. Z uporem godnym lepszej sprawy próbuje on wyłożyć humaniście Robinsonowi, że szczęście najwyższe daje miłość Boga i że tę miłość można zdobyć przez filozoficzną, ba! scholastyczno-tomistycz-

ną refleksję! I nie wiadomo dlaczego tak wybitnemu teologowi zdaje się nic nie mówić tekst: „Jeśliby kto mówił, że miłuje Boga, a nie miłowałby brata swego, kłamcą jest. Bo jak może miłować Boga, którego nie widzi, jeśli bliźniego swego, którego widzi nie miłuje". Kiedyż wreszcie zauważymy, że przykazanie Chrystusowe jest rzeczywiście n o w e, że mamy miłować jeden drugiego j a k O n n a s u m i ł o w a ł do całkowitego zapomnienia o sobie, bo t o jest plan Boży uszczęśliwienia człowieka, przez człowieka odrzucony, lecz który Chrystus nam przypomniał. I żeby nas zachęcić, Sam go na naszych oczach zrealizował. Będąc objawieniem dla nas Boga i człowieka, jakim ten miał być według myśli Bożej, Chrystus odpowiedział na pytania, jakie tylko w tej sprawie zaistnieć mogą. Czyż nie rozwiązuje np. kwestii poznawalności Boga, Jego „afirmacji", jedno proste powiedzenie: „Ja zawsze czynię to, co się Jemu podoba, bo nie szukam woli Mojej, ale woli Tego, Który Mnie posłał, Ojca"?

Zachwyca mnie wyrażenie Robinsona, że „Chrystus jest człowiekiem dla innych, jest tym człowiekiem, który nam objawia miłość i zachęca nas do życia dla innych." Chrystus jako Bóg żyje tylko dla Ojca i nawet Ojcem, przez którego jest „posłany" („Jak posłał mnie żyjący Ojciec i Ja żyję Ojcem"). Nie ma w nim ani cienia egoizmu, chociaż jest Osobą. „Przyszedłem nie żeby czynić wolę Moją, ale wolę Tego, Który Mnie posłał, Ojca". „Ja i Ojciec jedno jesteśmy". „Kto widzi Mnie, widzi i Ojca." „Wszystko (zauważmy w s z y s t k o!) co ma Ojciec, Moje jest" to znaczy, że i Ja to mam, a więc twierdzenie to, w takim razie, jest odwracalne: „Ojciec jest dokładnie taki sam jak Ja i posiada wszystko, co Ja mam." A więc i miłość całkowicie zapominającą o Sobie i gotową do poświęcenia, a nawet całkowitego wyniszczenia siebie, gdyby to dla Boga było możliwe. Właśnie żeby tę gotowość objawić, Syn Boży, Druga Osoba, Słowo, staje się człowiekiem. Oczywiście Bóg nie potrzebował nic objawiać S o b i e, gdyż zna siebie. Więc ludziom, z którymi się s p o k r e w n i a. Duch zaś jest Osobową Uosobioną wzajemną miłością Ojca i Syna. Chrystus zapewnił nas, że „Duch Prawdy, Który od Ojca pochodzi, On was wszystkiego nauczy i przypomni to, co Ja chciałem wam powiedzieć (i żebyście to dobrze zapamiętali), bo nie o d S i e b i e m ó w i ć b ę d z i e, lecz tylko t o c o u s ł y s z y, oznajmi wam. Z mojego weźmie". Cała więc Trójosobowa Społeczność miłujących się Osób, którą nazywamy Bogiem chrześcijańskim, jest Jedną ofiarną, bezinteresowną, wolną nawet od c i e n i a egoizmu, Miłością. Nic więc dziwnego, że stwarzając człowieka na Swój Obraz i podobieństwo Bóg chciał, żeby i on był społecznością miłujących się nawzajem osób, gdyż tylko w tym znaczeniu między Bogiem i człowiekiem może być największe podobieństwo. Rozum i wolna wola były oczywiście potrzebne każdej jednostce ludzkiej, żeby się stała Osobą. Lecz żeby między osobami ludzkimi i Boskimi mogło zaistnieć prawdziwe

podobieństwo, potrzebny był oczywiście jeszcze ten sam cel: życie i szczęście wieczne, realizowane tymi samymi środkami, a więc miłością ofiarną i bezinteresowną. Chrystus jako człowiek dla innych jest dla nas Objawieniem właśnie tej kluczowej Prawdy. Przez twórcze przyjęcie ze strony człowieka doskonałości Bożych, podobieństwo do Boga może w człowieku rozrastać się aż do stopnia, na którym człowiek mógłby powiedzieć: „Kto mnie widzi, widzi i Ojca."

W Chrystusie otrzymaliśmy Objawienie, że natura ludzka zdolna jest do przyjęcia w siebie doskonałości Bożych. Ale tu znowu wracamy do punktu wyjściowego. Gdybyśmy chcieli odtworzyć doskonałości Boże tak, jak je ludzie sobie pojmują lub wyobrażają, sprawa byłaby beznadziejna. Dlatego to Chrystus z takim naciskiem podkreślił, że tylko On jest (w tej sprawie) jedynym nauczycielem ludzkości. Do świadomości „wiernych chrześcijan" zdaje się to nareszcie, choć z trudem docierać, że istotą świętości jest miłość ofiarna i bezinteresowna. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jedynego dał, ażeby każdy kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne". Jakże więc nie miłować tego, co Bóg aż tak umiłował? Nie umiejąc rozszyfrować tego paradoksu zarówno chrześcijański Wschód jak i Zachód budował swoją ascezę na zasadach, sformułowanych najjaskrawiej przez św. Jana Klimaka: „Należy wyrzec się wszystkiego, pogardzić wszystkim, wszystko wyszydzić, wszystko odrzucić." Czym w takim razie stawało się chrześcijaństwo? Przyjęciem, czy też odrzuceniem świata? Błogosławieństwem, czy przekleństwem. A przecież od tego zależy ostateczny los świata. Na szczęście dla chrześcijaństwa, zarówno jak i dla świata, odpowiedź byłaby zawsze pozytywna. Bo przecież z losem świata ściśle związany jest los samego chrześcijaństwa, jak to w szczególniejszy sposób ujawniły nasze czasy. Zrozumiano nareszcie, że chrześcijaństwo ma dokonać przebudowy świata, że ma go odnowić. Lecz czy nie o tym mówiły już wszystkie reformacje, i instauracje, „renesanse" chrześcijaństwa, jak je nazywano. Mówiły, lecz nic nie uczyniły, jeśli nie liczyć szkód obustronnych. Szkody wynikały stąd, że (jak się wyraża Mereżkowski) albo chrześcijaństwo połykało świat, jak nóż, albo krajało go jak nożem, kalecząc i zubożając. W najlepszym wypadku oba pierwiastki tworzyły ze sobą nie związek, lecz mieszaninę, jak oliwa z wodą w naczyniu wstrząsanym.

Nie ma potrzeby tłumaczyć, że jedynym usprawiedliwieniem chrześcijaństwa jest jego owoc, którym jest świętość. Gorzej jest jednak z pojęciem świętości, które jest pojęciem analogicznym, wywodzącym się od analogatu pierwszego, którym jest Bóg „jeden tylko święty" (*tu solus sanctus*). Wszystko inne jest i nazywa się święte tylko ze względu na Boga. Tylko ten, kto najbardziej upodobni się do Boga, osiągnie najwyższą świętość. Lecz tu właśnie leży największy szkopuł. Będąc w opinii samego Chrystusa Pana „złymi", chrześcijanie zawsze

przejawiali skłonność do tworzenia sobie obrazu Boga „nieludzkiego", zaś ideałem świętości jest wciąż, niestety, dla wielu „mumia" albo „monstrancja" chodząca. Sam Chrystus Pan zapewnił, że wśród prześladowców w prawdziwych jego uczniów będą tacy, którzy w ten sposób będą pojmowali swoje posłuszeństwo Bogu, ponieważ, jak powiedział: „nie znają Ojca, ani Mnie."

Jak dzikie rośliny i zwierzęta mogą być doskonalone tylko przez człowieka, który je przewyższa swą inteligencją, tak i sam człowiek nie może podnieść się ponad własną kondycję na wyższy szczebel ewolucji bez pomocy Tego, Który posiada to, czego człowiekowi brakuje. A więc świat bez Boga nie jest do pomyślenia. Oczywiście uzależnić się można jedynie od Boga Żywego, którego nas nauczył Chrystus, nie zaś od Jego idei lub wręcz fikcji. Nie jest więc prawdą, co ginący w egoizmie świat wmawia w siebie, że nie istnieje żaden sektor zarezerwowany dla kontaktów osobistych człowieka z Bogiem. Lecz jakże czule i delikatnie traktuje Bóg wolność tych, którzy się od Niego uzależniają! Pozwala im odejść w każdej chwili, opuścić Go, gdyby tego chcieli, ażeby jasno widzieli, że naprawdę są wolni. Czasem Sam im proponuje: „Może i wy chcecie odejść?" — oto jak wygląda wolność prawdziwa. Jej odpowiedź: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty przecież masz słowa życia wiecznego". A życie, któremu nic nie zagraża, nawet śmierć (życie wieczne), czyż nie jest również szczęściem?

Tomasz Podziawo MIC

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KOŚCIÓŁ REFORMUJĄCY SIĘ: PIERWSZY SYNOD BISKUPI

Pierwszy synod biskupi odbył się w Rzymie w dniach od 29 września do 29 października 1967. W zasadzie miał on mieć 197 uczestników: 13 patriarchów lub metropolitów wschodnich, którzy z urzędu są jego członkami, 134 biskupów wybranych przez konferencje episkopatów, 10 zakonników wybranych przez Unię przełożonych generalnych, 15 prefektów rzymskich kongregacji kurialnych oraz 25 członków mianowanych przez papieża. Podkreślanie nowości instytucji synodu byłoby zbędne. Wystarczy wspomnieć, że daje ona papieżowi ciągłą możliwość zasięgania rady światowego episkopatu, a w potrzebie powierzania mu rozstrzygnięć o szerszym, ogólnym znaczeniu. Powołujące synod *Motu proprio* (z 15. 9. 1965) przewiduje także, iż za pośrednictwem synodu konferencje episkopatu będą mogły informować papieża o problemach poszczególnych Kościołów.

Artykuł niniejszy ukazał się w grudniowym numerze czasopisma jezuitów francuskich „Études", w ramach stale prowadzonej kroniki „Z życia Kościoła". Ukończony, jak podaje autor, już 5 listopada 1967, stanowi on pierwsze podsumowanie obrad. Artykuł zamieszczamy w pewnym skrócie, pomijając dłuższy i bardzo techniczny opis procedury synodalnej oraz dyskusję na temat tajemnicy obrad, znaną już z informacji w „Tygodniku Powszechnym". W związku z tym należy się jednak czytelnikom pewne wyjaśnienie: omawiając kwestię synodalnego sekretu, autor odnosi się z dużym sceptycyzmem do anonimowego referowania wypowiedzi Ojców Synodu, niemniej, nie bez pewnej ironii, w tekście artykułu tej zasady formalnie przestrzega. Jedynym oratorem wymienionym z nazwiska jest nie kto inny, jak właśnie przełożony o. Rouquette'a, Generał Jezuitów, o. Arrupe. Wtajemniczeni bez trudności potrafią zidentyfikować pozostałych mówców, ale nie to jest przecież najważniejsze, istotnym przedmiotem rozważań Rouquette'a jest globalna wizja synodu i nie tylko synodu: sytuacji wiary w świecie. Jest to wizja bardzo specyficzna, którą miejscami cechuje duża śmiałość, a niemal na każdym kroku także trudna i narzucająca ograniczenia troska o ową wzajemną więź wszystkich wierzących, o której pisze Schillebeeckx że jest „formą daru z siebie — daru wyrażającego lojalność i solidarność. U samych swoich podstaw wiara jest więzią, która czyni wolnym, ale nie wyzwala przez to ze wszystkich więzi..." (*Po zakończeniu Soboru*, „Znak" nr 145/146, s. 860).

Teologowie dyskutują nad tym, czy synod stanowi bezpośredni i prawnie określony przejaw kolegialności biskupiej.[1] Niezależnie od rozstrzygnięcia tej kwestii synod z pewnością konkretyzuje ducha kolegialności, to znaczy umożliwia episkopatowi bezpośrednie uczestnictwo w odpowiedzialności za cały Kościół, jaką ponosi papież. To właśnie stanowi istotny element soborowej doktryny kolegialności.[2] Synod jako taki ma ponadto ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju naszych stosunków z Kościołami odłączonymi, zwłaszcza prawosławnymi, dla których struktura synodalna jest sprawą zasadniczą.

Prawdę mówiąc synod rzymski nie jest identyczny z synodami Kościołów prawosławnych. Synody wschodnie to zgromadzenia podejmujące decyzje, patriarcha jednak posiada prawo veta. Patriarcha nie może nic rozstrzygnąć bez zgody synodu, a synod bez jego aprobaty jest bezsilny. W pewnym sensie jednak synod rzymski jest bardziej autentycznie reprezentatywny niż synody prawosławne doby obecnej. Praktycznie synody te stanowią najczęściej coś w rodzaju kurii, a nie są zgromadzeniem obieralnych przedstawicieli episkopatu. (...) Natomiast funkcja synodu rzymskiego jest w zasadzie tylko konsultatywna. Jeśli jednak, jak można przewidywać, papież bardzo się będzie liczyć ze zdaniem swego synodu, zgromadzenie rzymskie uzyska poważny wpływ na zarządzanie Kościołem i spowoduje zmiany w dotychczasowej praktyce tego zarządzania. Paweł VI gotów był udzielić pierwszemu synodowi władzy rozstrzygania w zakresie niektórych kwestii, na przykład gdy chodzi o cztery pytania, które sam postawił synodowi w związku z reformą liturgiczną. Jeśli zdecydował się jednak ograniczyć do zwykłej konsultacji, to zapewne z tej racji, by nie przesądzać o przyszłości tego pierwszego eksperymentu.

---

1 Oto dwie tezy na ten temat: „Jest najzupełniej jasne, że synod nie znajduje się w żadnej relacji do kolegialnej formy sprawowania władzy w Kościele powszechnym, lecz wiąże się bezpośrednio z osobistą formą tych rządów. Nie jest przejawem kolegialności w ścisłym sensie tego słowa, czy to ze względu na fakt, iż pełni rolę doradczą, czy też z tej racji, że gdy zostaje wyposażony we władzę decydowania, władza ta nie pochodzi od Boga poprzez święcenia biskupie jego członków, lecz powierzona jest osobiście przez papieża". (G. Alberigo *Le synode episcopal et la structure du gouvernement central de l'Eglise*, IDO-C Dossier 67 — 7, 26. 02. 67). „...w aspekcie dogmatycznym natura kolegialności jest tego rodzaju, że nie może się ona adekwatnie wyrazić w definicji prawno-kanonicznej. A więc nie na sposób kanoniczny, lecz teologicznie, z punktu widzenia Kościoła synod jest realną choć pochodną strukturą kolegialności biskupiej, tak jak ją określił Sobór Watykański II". (E. Schillebeeckx CP *Le synode des Eveques, acte eventuel de collegialité stricte mais nonciliaire*, IDO-C Dossier 67 — 9, 13. 03. 67) (przyp. tłum.)

2 Por. Ks. St. Nagy i Ks. A. Zuberbier *Dlaczego kolegializm?* „Znak" nr 123 oraz E. Schillebeeckx *Trzecia Sesja II Soboru Watykańskiego*, „Znak" nr 128/129, s. 325: „kolegialność jako doktryna soborowa". (Przyp. tłum.).

NIEBEZPIECZEŃSTWA ZAGRAŻAJĄCE WIERZE

W programie synodu pięć tematów: niebezpieczeństwa zagrażające wierze oraz ateizm; problem małżeństw mieszanych; reforma seminariów; reforma prawa kanonicznego; reforma liturgiczna.

Reforma przewiduje, że „lista tematów, które mają być dyskutowane na synodzie, ma być rozesłana, o ile możliwe, na sześć miesięcy przed otwarciem sesji, aby było dość czasu na zwołanie konferencji biskupich celem zasięgnięcia ich opinii". W przepisanym terminie, w końcu marca 1967 sekretariat przekazał konferencjom biskupim tylko ogólny program, w którym pięć głównych pytań zostało zarysowane w kilku wierszach. Później, w czerwcu, rozesłano biskupom pierwszy zeszyt zawierający podstawowe teksty (*argumenta*). Dotyczyły one wyłącznie reformy seminariów, prawa kanonicznego i liturgii. Drugi zeszyt (niebezpieczeństwa zagrażające wierze, małżeństwa mieszane) wydano dopiero w połowie lipca, zbyt późno, by konferencje episkopatu mogły się zebrać celem przedyskutowania go.

Kwestie doktrynalne mają w tym wszystkim zdecydowanie największą wagę. Jak mówiono mi, początkowo papież miał zamiar zasięgnąć opinii konferencji episkopatu na jeden tylko temat, znacznie bardziej ograniczony. Chodziło o nowy szczególny aspekt dzisiejszego ateizmu, a mianowicie o ateistyczny humanizm, który oznacza pewną ewolucję, i zdaniem niektórych, mógłby pozwolić na wszczęcie bardziej pozytywnego dialogu i współpracy między wierzącymi i niewierzącymi — w służbie człowieka. Trzeba być może żałować, że pewne wpływy pochodzące z jego otoczenia skłoniły Pawła VI do porzucenia tego pierwotnego projektu.

Tekst podstawowy rozesłany biskupom w lipcu próbuje objąć nazbyt szeroki zakres spraw: wzywa do przebadania i oceny całego współczesnego ruchu egzegetycznego i teologicznego. Zatytułowany jest *O niebezpiecznych opiniach dzisiejszych i o ateizmie*. Pochodzi z kół Kongregacji Doktryny Wiary.

Długa zwłoka z jaką został on zakomunikowany biskupom wiąże się być może z napięciami, które, jak się wydaje, zaznaczają się także w jego redakcji. W istocie znajdujemy w tym tekście dwie warstwy inspiracji.

Tytuł, całkowicie negatywny, nie odpowiada ściśle treści. Na podstawie tytułu można by się obawiać, że mamy do czynienia z wykazem błędów, z syllabusem wskazującym, co należy potępić, lub co najmniej z czymś analogicznym do aż nazbyt głośnego listu kardynała Ottavianiego do konferencji biskupich z dnia 24 czerwca 1966, listu dotyczącego błędów doktrynalnych. Jak wiadomo, odpowiedź większości konfe-

rencji biskupich a szczególnie konferencji francuskiej[3] miała — w przeciwieństwie do samego listu — charakter pozytywny i kładła nacisk nie na ewentualnych potępieniach, lecz fakcie, iż Magisterium ma obowiązek rozpatrywać pytania stawiane chrześcijaństwu przez świat współczesny i stawiać im czoło. Przy pierwszej lekturze tekstu przedłożonego synodowi wydaje się, że coś z tego pozytywnego natchnienia można w nim odnaleźć — niejako w pierwszej warstwie. Każdy z rozdziałów rozpoczyna się od wydobycia tego, co wartościowe w dzisiejszych poszukiwaniach w związku z fundamentalnymi zagadnieniami, które tekst omawia (są to następujące tematy: objawienie, chrystologia, antropologia, eklezjologia, teologia moralna ogólna i szczegółowa, sakramenty, zaangażowanie w świecie dzisiejszym i eschatologia). Później następuje analiza niebezpieczeństw zawartych w tych badaniach. W tej drugiej części daje się odczuć odmienna inspiracja, przypominająca wystąpienia konserwatywnej mniejszości na Soborze. Jest to rodzaj katalogu wszystkich możliwych błędów dotyczących wyliczonych wyżej tematów. Skoro wachlarz ich jest tak szeroki, a wszystko mieści się na mniej więcej dwudziestu stronach druku, musiało nieuchronnie zabraknąć miejsca na jakiekolwiek niuanse, nie sposób więc zdać sobie sprawę ze stosunkowej powagi wskazanych odchyleń. Należy się obawiać, że teologowie, o których chodzi, nie rozpoznają swoich poglądów w opiniach, które się im przypisuje.

Łatwo spostrzec, że dokument ten nie sięga głębi problemu. Niebezpieczeństwa, które piętnuje, nie są urojone, ale są czymś marginesowym i w pewnym sensie wtórnym. Nie należy wprawdzie porzucać tradycyjnych twierdzeń Kościoła na temat świadomości Chrystusa, dziewictwa Maryi, rzeczywistości grzechu *originans*, obecności osoby Chrystusa Boga-Człowieka w Eucharystii. Ale nie wystarczy stawiać bariery obronne przed błędem. Trzeba wniknąć głębiej w zagadnienia i dostrzec, że większość odchyleń wiąże się z faktem, iż kwestie podstawowe nie są rozwiązane. Co rozumiemy przez oświadczenie, że Pismo jest Mową Bożą? W jakim stopniu na poziomie ludzkim można uchwycić i wyrazić tajemnicę Boga? Co mamy na myśli głosząc, iż Chrystus jest samym Bogiem doświadczającym czym jest życie ludzkie? A gdy chodzi o instytucje, przez które tajemnica Boża staje się naszym udziałem, i które zgodnie z tysiącletnią tradycją słusznie uważamy za koniecznie przynależne do istoty Kościoła — postawmy sobie

[3] O odpowiedzi tej pisał w „Tygodniku Powszechnym" Jerzy Turowicz: „Zadanie biskupów w dziedzinie doktryny jest przede wszystkim i w istocie swojej pozytywne. Twierdzenie to, wyrażone z naciskiem powtarza się w tekście biskupów francuskich kilkakrotnie... czytamy w dokumencie: «Biskupi Francji stwierdzają niewystarczalność pewnych tradycyjnych nauk i konieczność pogłębienia teologii moralnej»". (*Czy grozi neomodernizm?* TP nr 9 (944)

pytanie: jak możemy je oprzeć na Piśmie i jak możemy wyodrębnić to, co istotne w ich funkcji, śledząc ewolucję jaką przeszły?

Także stronice mówiące o ateizmie przynoszą zawód, mimo widocznej dobrej woli. Nie wystarczy wyliczyć w kilku wierszach przyczyn tego dziś powszechnego zjawiska: humanizmu, naturalizmu, subiektywizmu, racjonalizmu, agnostycyzmu, hedonizmu. To są raczej przejawy a nie przyczyny niepokojącego faktu, który stwierdzamy: że coraz więcej ludzi nie odczuwa żadnej potrzeby Boga. Nasze argumenty są bezskuteczne; należałoby najpierw zastanowić się nad tą bezowocnością.

WYSTĄPIENIA W DEBACIE DOKTRYNALNEJ

Synod poświęcił debacie nad niebezpieczeństwami zagrażającymi wierze sześć posiedzeń (od 4 do 10 października), a więc niezbyt wiele czasu.

Wystąpienia były nierównej wartości. Większość konferencji biskupich otrzymała dokument podstawowy zbyt późno, aby móc go przestudiować. Nieobecność ekspertów, jeden z wielkich braków tego pierwszego synodu, z pewnością przeszkadzała wielu Ojcom synodu, którzy nie mieli specjalnego przygotowania.

Biskupi krajów na drodze rozwoju, którzy mieli duży wpływ, szczególnie Afrykańczycy, dali do zrozumienia, że ich Kościoły nie miały wcale możliwości uprawiania teologii, i że na ich terenie, jak podkreślili dwaj czarni biskupi, mniej chodzi o obronę wiary, a bardziej o jej szerzenie. W tych młodych Kościołach niebezpieczeństwa grożące wierze są całkiem inne niż w starych. Są nimi synkretyzm, magia, zabobony — (pewien biskup z Oceanii opowiedział, że na jednej z wysp ludzie dopytują się o nowego świętego „Sobora", którego imię chcą nadawać dzieciom) a także wpływ Islamu przedstawianego w podręcznikach szkolnych jako religia afrykańska oraz szkody wyrządzone przez kolonializm, które sprawiają, że chrześcijaństwo uważa się za jedną z postaci imperializmu.

Biskupi z Ameryki Łacińskiej nie negują niebezpieczeństw, które docierają do nich z Europy i Ameryki Północnej, lecz ich zdaniem główną przeszkodą dla wiary jest niezdolność Kościoła do efektywnego udziału w zaprowadzaniu sprawiedliwości społecznej i gospodarczej.

Wartość interwencji zależała też od poziomu kulturalnego krajów, z których pochodziły. Niektóre — często wywodzące się ze starych krajów Europy i Ameryki — wywarły smutne wrażenie ubóstwa kulturalnego i nieznajomości myśli współczesnej, tak świeckiej jak i religijnej. Uderzającym jest fakt, że tak często najbardziej zaniepokojeni są ci, którzy twierdzą, że w ich krajach bezpośrednich zagrożeń nie ma: to właśnie oni gotowi są te niebezpieczeństwa wyolbrzymiać. Liczne wystą-

pienia były po prostu banalne; przyznajmy, że trzeba specjalnego talentu, by w dziesięć minut powiedzieć coś głębokiego i oryginalnego na temat całości teologii i egzegezy. Ale niektóre interwencje mają ogromną wartość i zasługiwałyby na publikację, skoro tajemnica, która po zakończeniu sesji już nie ma racji bytu, zostanie uchylona. Mam tu na myśli zwłaszcza wystąpienia episkopatu niemieckiego, belgijskiego, skandynawskiego, argentyńskiego a także kilku przełożonych generalnych; wszystkie nie były improwizacjami (episkopat niemiecki zdążył się zebrać po otrzymaniu dokumentu podstawowego) lub mogły skorzystać ze współpracy zespołu ekspertów.

Sprawozdanie końcowe opracowane przez komisję synodalną i opublikowane w całości nie liczy się być może dostatecznie z tą różnicą poziomów i wartości różnych interwencji i w trosce o obiektywizm umieszcza wszystkie wyrażone opinie na jednej płaszczyźnie.

Zamiast analizować to sprawozdanie wolę podkreślić pewne wybijające się punkty wypowiedzi biskupów.

Większość Ojców, którzy zabierali głos w imieniu konferencji biskupich, nie podzielała lub niecałkowicie podzielała widoczne w dokumencie podstawowym trwożliwe zaniepokojenie dzisiejszym ruchem egzegetycznym i teologicznym.

Przemówienie Pawła VI z okazji otwarcia synodu mogło wywołać wrażenie, że coś z tego zaniepokojenia znalazło odbicie w jego poglądach. Wiąże się to niewątpliwie z jego temperamentem i ze stałym kontaktem z niektórymi spośród jego bezpośrednich współpracowników. Uderza jednak, że w przemówieniu końcowym, 28 października, nie ma już nic z tych pierwotnych obaw. Owocem synodu będzie między innymi to, że dał on urzędom rzymskim nową wizję stanu Kościoła, bardziej powszechną, wyraźniej zniuansowaną, mniej tragiczną. „Prefekci kongregacji rzymskich wiele się nauczyli na tym synodzie", powiedział mi jeden z wysoko postawionych prałatów.

Tylko nieliczni biskupi roztaczali widmo formalnej herezji jak na przykład młody i błyskotliwy biskup afrykański z jednego z krajów języka angielskiego. Jego interwencja stanowi kontrast w stosunku do równowagi, zdrowego rozsądku i spokoju większości czarnych biskupów-delegatów. Według niego teologowie — których traktuje jak niedojrzałych młokosów — znajdują szczególną przyjemność w piętnowaniu grzeszności i korupcji Kościoła, chcąc dzięki temu uchodzić za progresistów. Ci teologowie potępiają i odrzucają Sobór Trydencki. W liturgii często zapomina się prawie o kulcie Bożym kierując się nieuzasadnioną troską o to, aby wszystko ludowi wyjaśnić. Posunął się on aż do oświadczenia, że wielu teologów to prawdziwi heretycy, wilki w owczej skórze, mędrkowie szukający poklasku tłumów...

Jest to opinia krańcowa, i niemal jedyna w swojej przesadzie. Trzeba jednak zauważyć, że podczas gdy dokument podstawowy mówi

o niebezpieczeństwach grożących wierze, wielu biskupów piętnuje błędy, nie wprowadzając tak ważnego rozróżnienia między tymi dwoma pojęciami.

Skądinąd często zwraca uwagę jakaś mglistość w tym wytykaniu „błędów" przypisywanych „drugo- i trzeciorzędnym teologom" i popularyzatorom. Oskarża się tendencje, postawy i stany ducha, nigdy nie wysuwając nazwisk, z wyjątkiem — czasem — pewnych niekatolików, jak na przykład często wymieniany Bultmann, Robinson, czy teologowie „śmierci Boga". Ci ostatni, których być może we Francji nie bierze się dość na serio, mają rzeczywiście pewien wpływ na myśl katolicką w krajach anglosaskich.

Na tym synodzie nie wystąpiło napięcie między mniejszością a większością, jak to miało miejsce na Soborze. Co nie znaczy, że nie spotykało się tam tego, co kardynał Garrone nazwał „niemal radykalną niezdolnością do wyzwolenia się ze ściśle pojęciowej i dialektycznej struktury teologii". [4] Ale to dotyczy tylko najbardziej powierzchownych wypowiedzi. W najważniejszych interwencjach można było rozpoznać główne inspiracje soborowe, które wnikliwie opisał również kardynał Garrone:

„Tendencja odważnie akceptująca pracę dokonaną w ostatnim półwieczu miała niewątpliwie największe znaczenie i osiągnęła na Soborze wpływ tak decydujący, że na pewno w przyszłości nie będzie można z nią się nie liczyć. Uwzględnianie wymiaru historycznego stanowiło dla niej niezbędny warunek właściwej perspektywy teologicznej. Swego czasu kryzys modernistyczny był w dużej mierze właśnie taką konfrontacją wiary z historią, która stała się prawdziwą dyscypliną naukową. Zarówno w kwestii tekstów Pisma św. jak i dogmatów Kościół nie mógł się uchylić od obowiązku wykorzystania nowych zdobyczy ducha w służbie wiary. Było to ciężkie doświadczenie dla Biblii i teologii. Jednak dziś rzeczywistość historycznego aspektu w powstawaniu ksiąg świętych i niezaprzeczalna rzeczywistość rozwoju w formułowaniu wiary muszą być uznane za autentyczne zdobycze teologii. Ogromna większość Soboru rozumiała to i w pewnych momentach decydujących Sobór poddał się nie czemu innemu jak historii..." [5]

KRYZYS WIARY

Jedno stwierdzenie dominuje: istnieje kryzys wiary, nie można temu zaprzeczyć. Ale polega on nie tyle na poszczególnych odchyleniach napiętnowanych przez tekst podstawowy, co na ogólnej i coraz bardziej rozpowszechnionej niepewności. „Nie wiadomo już jak odróż-

---

[4] Msgr Garrone *Le Concile. Orientations*. Paris 1966, s. 60.

[5] Msgr Garrone, tamże, s. 60.

nić prawdę od fałszu" — powiedział pewien kardynał anglosaski. Kryzys ten nie jest wyłącznie charakterystyczny dla Kościoła Katolickiego, jeden z Ojców słusznie przypomniał, że dotyka on w jeszcze większym stopniu Kościoły Protestanckie.

Kryzys ten ma dwa aspekty. Synod dobrze wyczuł, że ateizm czy też określona herezja nie są jedynymi fundamentalnymi problemami, jakie dziś stają przed Kościołem. Faktycznie, jak to skonstatowała komisja synodalna, Ojcowie wcale nie mówili o ateizmie. Istnieje inne zjawisko zbiorowe, równie radykalnie niszczące dla wiary. Niedawno określono je terminem, który zrobił zdumiewającą karierę: to zbiorowa psychologia „trzeciego człowieka". Nie należy zamykać oczu na zasięg i powagę tej postawy.

„Trzeci człowiek" nie pokłada już zaufania w instytucjach chrześcijańskich, w Kościołach, jakimikolwiekby były; nie wierzy, że przekazują mu one słowo Boga, nie stara się uchwycić substancji wiary poprzez symboliczne określenia, w których się ona wyraża; uznaje, że Chrystus jest nauczycielem życia i w postawie wobec innych ludzi, której jest On przykładem, widzi prostą regułę międzyludzkich stosunków i to mu wystarcza. Szuka osobistego, doświadczalnego zetknięcia z tajemnicą Boga, który jest *incommunicabilis*. Ten stosunek nie może być wyrażony w pojęciach, i nie potrzebuje tego wyrazu, obywa się też bez sakramentów. Jego moralność nie zna z góry ustalonych kodeksów, zadowala się tym, aby w każdej sytuacji być po stronie tego co ludzkie i temu służyć. W istocie „trzeci człowiek" odkrywa na nowo coś, co przejawiało się już w ruchu pietystycznym będącym reakcją przeciw nazbyt zinstytucjonalizowanemu protestantyzmowi XVIII wieku, w którym także zbyt wielką rolę grały pojęcia. Kwakrzy są dziś najbardziej radykalnym odłamem tego ruchu. Podobnie jak pietyzm pozbawiony dogmatów (i w swych skrajnych formach także sformułowanej etyki), „trzeci człowiek" odkrywa potrzebę powszechnej miłości wyrażającej się w służbie. W naszym katolicyzmie stanowi to ekwiwalent protestanckich teologii śmierci Boga i religii świeckiej, lecz w Europie nie odczuwa się potrzeby teoretyzowania na ten temat. Powstaje też ekumenizm nowego typu, który budzi zaniepokojenie Światowej Rady Kościołów w Genewie. Ponad dogmatami i instytucjami szuka się przede wszystkim egzystencjalnej komunii i miłości opartej na przykładzie Chrystusa ewangelicznego i innych wielkich inspiratorów religijnych ludzkości.

Liczni Ojcowie okazywali właściwą postawę wobec „trzeciego człowieka". Dostrzegli oczyszczenie, jakie może nam przynieść ta tendencja, sama w sobie nie do przyjęcia. Oczyszczenie to przyjdzie nie przez porzucenie dogmatów i instytucji, lecz przez indywidualny i zbiorowy wysiłek, aby od wewnątrz je ożywić, naprawdę czyniąc z nich środki kontaktu z Bogiem żywym i szerzenia miłości w służbie człowieka.

Istnieje jednak i inny aspekt kryzysu, o wiele mniej doniosły, choć związany z poprzednim. Poszukiwania teologiczne postawiły tradycyjne sformułowania wiary pod znakiem zapytania — nie po to aby je zanegować, lecz by je przełożyć na język dostępny mentalności dzisiejszej. A język nie jest tylko systemem łatwo wymiennych znaków, lecz zakłada całą problematykę — każdy przekład pociąga za sobą zmianę tej problematyki. A więc i te badania i próby przekładu zakłócają spokojną wiarę świeckich, kapłanów a także biskupów, którzy nie śledzili rozwoju myśli współczesnej.

Byłoby niesłuszne widzieć w tym kryzysie skutek wstrząsu wywołanego przez *Vaticanum II*. Wielu przyznaje, że jest on odbiciem kryzysu cywilizacji, który przeżywamy, najpotężniejszego wstrząsu, jaki przeszła ludzkość od upadku cesarstwa rzymskiego. Nie trzeba go jednak brać tragicznie lecz w duchu wiary w Boga, który jest sprawcą historii. Obecny kryzys to częściowo kryzys dojrzewania, który może być dobroczynny.

Duża grupa Ojców protestowała przeciw negatywnemu duchowi dokumentu podstawowego: należało go raczej zatytułować *O ewolucji teologii i o Bogu żywym i prawdziwym*, oświadczono w imieniu jednej z konferencji biskupich.

Biskupi, nawet najbardziej konserwatywnie nastawieni, prawie jednomyślnie uznali, że potępienia byłyby nieskuteczne. Odrzucają *syllabus* błędów. Pragną pozytywnej afirmacji wiary; wielu domagało się powszechnego katechizmu, odpowiednika katechizmu trydenckiego. Lecz liczni Ojcowie wskazywali też na niebezpieczeństwa takiej kodyfikacji, która albo byłaby maksymalistyczna albo minimalistyczna, ale w każdym wypadku przedwczesna, bo Kościół jest teraz w pełni teologicznych poszukiwań.

To właśnie powiedział kardynał niemiecki przemawiający we własnym imieniu w „odpowiedzi" pod koniec dyskusji:

„Proces teologiczny (to znaczy dzisiejszy wysiłek głębszego wniknięcia w prawdę objawioną i uczynienia jej bardziej dostępną dla mentalności współczesnej) — proces ten ma swe własne prawa. Gwałtowne skracanie go lub położenie mu kresu przyniosłoby dalsze niebezpieczeństwa, być może jeszcze większe. Aby odpowiedzieć na stawiane dzisiaj pytania, trzeba raczej dłuższego jeszcze okresu studiów, dyskusji i nawet doświadczeń..."

Jednak synod przyjął propozycję postawioną przez komisję synodalną: „Czy Ojcowie pragną, aby Stolica Apostolska, po wysłuchaniu konferencji biskupich wydała pozytywną i duszpasterską deklarację dotyczącą pytań związanych z dzisiejszą problematyką doktrynalną, aby wiara Ludu Bożego zyskała pewny kierunek?"

Zwróćmy uwagę na bardzo wyważone sformułowanie tego pytania, na to że akceptuje się problematykę współczesną, w duchu pozytyw-

nym i duszpasterskim; że nie chce się narzucać *a priori* żadnego tekstu bez zdania sobie sprawy z realnej sytuacji wiary w Kościele powszechnym. Podczas konferencji prasowej zwłaszcza kardynał Doepfner i O. Dhanis, sekretarz specjalny sekcji dogmatycznej podkreślali, że nie chodzi tu o katechizm, *syllabus* najistotniejszych prawd, lecz o dyrektorium, nie przecinające przedwcześnie żadnych dyskusyjnych kwestii.

ROLA TEOLOGÓW

Podobnie, czyli prawie jednomyślnie, uznali Ojcowie konieczność pozostawienia zdrowej wolności poważnym badaniom w zakresie egzegezy, teologii i historii. Można było usłyszeć, jak pewien kardynał anglosaski — którego ataków przeciw teologom podczas Soboru dotąd nie zapomniano — teraz podkreślał potrzebę teologicznych dociekań. Oświadczył on między innymi:

„Hierarchia w moim kraju domaga się, aby synod złożył deklarację popierającą teologów, którzy pracują nad przedstawieniem doktryny katolickiej w sposób dostosowany do umysłowości naszych czasów. Jest to praca trudna, która przynosi pewne niebezpieczeństwa, ale Kościół nie może z niej zrezygnować. Skoro trzeba głosić Ewangelię naszym współczesnym, których sposób mówienia i myślenia całkowicie odbiega od naszego, trzeba to czynić w sposób zrozumiały. Nie chodzi tu bynajmniej o negację doktryny, lecz o jej rozwój. To, czego Kościół uczył przez tyle wieków, pozostaje prawdziwe i wartościowe. Ale musimy przyznać, że nasz zwykły sposób przedstawiania wiary nasuwa wiele problemów ludziom inteligentnym i szczerym." Ten sam kardynał domaga się zresztą bezpośrednio potem, aby nie godzić się na szerzenie wśród szerokich kręgów publiczności ryzykownych hipotez roboczych. Sławetni teologowie „drugiej i trzeciej klasy", o których tylekroć była mowa na synodzie, przedstawiają te hipotezy jako rozwiązania definitywne. To zastrzeżenie kardynała, samo w sobie całkowicie na miejscu, często powraca w innych wypowiedziach na synodzie. Pewien biskup irlandzki, poniesiony swą celtycką wyobraźnią, wspomniał o popularnych czasopismach, które docierają do milionów czytelników i mącą ich wiarę. Myślę, że tylko dodając do siebie nakłady wszystkich dzienników i czasopism katolickich świata można by dojść do tej astronomicznej cyfry.

Co się zaś tyczy owych nieszczęsnych teologów trzeciej klasy (czy zgoła z wagonów towarowych), to synod bardzo szczęśliwie zalecił stały dialog między biskupami a teologami na wszystkich poziomach i takiż dialog między Kongregacją Doktryny Wiary a episkopatami narodowymi. Liczni Ojcowie wyrażali życzenie, aby obok Kongregacji Doktryny Wiary utworzona została komisja teologiczna złożona z renomowanych teologów wybranych spośród wszystkich narodowości (a nie tylko

z Uniwersytetów rzymskich) i wszystkich szkół. Komisja ta pełniłaby pozytywną rolę informacyjną i kierowniczą, analogiczną do tak pożytecznej działalności Komisji Biblijnej. Wniosek synodu brzmi: „Konferencje biskupie mają przedstawić Ojcu świętemu do swobodnego wyboru nazwiska teologów, których (po zasięgnięciu opinii uniwersytetów lub wydziałów teologicznych ich terenu) uznają za posiadających kompetencje uzasadniające propozycję". Wniosek ten został przyjęty prawie jednomyślnie. Kardynał Ottaviani, w bardzo pozytywnej i wyważonej odpowiedzi oświadczył, że jest zwolennikiem powołania takiej komisji.

Lecz w ostatniej dyskusji, która poprzedziła głosowanie, jeden z kardynałów kurialnych, nie będący Włochem, zauważył, że być może bardziej pożyteczne byłoby wcielić tych teologów, wytypowanych wedle zasad zaproponowanych przez synod, bezpośrednio do grona doradców Kongregacji Doktryny Wiary. Kilka dni wcześniej sekretarz jednej z kongregacji powiedział mi, że jego zdaniem komisja zbierająca się zaledwie kilka razy do roku byłaby mało skuteczna, trzeba raczej zmienić obecnych doradców Kongregacji Doktryny. To oni wykonują rzeczywistą pracę, której wyniki przedstawiane są na cotygodniowym posiedzeniu kongregacji w sensie ścisłym, złożonej z samych kardynałów, którzy aprobują je lub odrzucają. A wystarczy spojrzeć na listę tych doradców — dodał — poza kilkoma godnymi uwagi wyjątkami, cała reszta to teologowie zupełnie nieznani, którzy po większej części reprezentują orientację mniejszości soborowej [6].

SUBSTANCJA WIARY

Oficjalne uznanie roli teologów w wypracowaniu i rozwoju doktryny jest być może najważniejszym rezultatem tego synodu. Przywraca ono wydziałom teologicznym całego świata tę rolę, jaką miały aż do kresu Średniowiecza, przed ustanowieniem rzymskiej Kongregacji Inkwizycji. Ale przede wszystkim uznanie to pozwoliło z jednej strony wyodrębnić refleksję nad substancją wiary, a z drugiej — założyć fundamenty i nakreślić pierwsze zarysy teologii Magisterium, którą Sobór pominął w swej pracy nad odnową teologii episkopatu.

O substancji wiary mówiono na tym synodzie bardzo wiele; ma ona być bez uszczerbku zachowana przez kolejne sformułowania doktryny. Nieprzerwana ciągłość oficjalnego nauczania Kościoła ma zapewnić jej przetrwanie w następujących po sobie formach rozwojowych. Z biegiem czasu musi być ona tłumaczona na nowo celem dostosowania jej

6 Kongregacja posiada także ekspertów (*periti*), którzy stanowią ciało mniej monolityczne, lecz nie biorą udziału w cotygodniowym posiedzeniu, i składają sprawozdania tylko na żądanie.

form wyrazu do mentalności różnych cywilizacji, jak to powiedział Jan XXIII w często cytowanym zdaniu: „Czym innym jest substancja starożytnej doktryny depozytu wiary, a czym innym sformułowanie, które przybiera". [7]

Pewna ilość Ojców chciałaby, aby *a priori* określić tę substancję wiary. Ale okazuje się jasno, że jest to trudne zadanie, szczególnie w tym, co dotyczy doktryn, które obecnie są przedmiotem badań i pogłębiania — jak obecność Chrystusa w Eucharystii, grzech pierworodny, stosunek świadomości ludzkiej i świadomości boskiej w jednej osobie Wcielonego Słowa, historyczny charakter Ewangelii, bezbłędność Biblii, zasadnicza celowość instytucji.

Mogło się wydawać, że pewni Ojcowie mają niejako zbyt liniową koncepcję rozwoju, który przecież nie jest samą tylko zmianą zewnętrznych sformułowań, lecz zakłada zarazem ciągłość i zmianę. Chodzi o to, by zmiana nie niszczyła ciągłości. [8] Jak można wypracować rozwiązanie tego tak trudnego problemu? Na pewno nie przez założenia *a priori*, lecz przeciwnie, wyłącznie przez refleksję nad przypadkami rozwoju oficjalnie zatwierdzonymi przez Magisterium, takimi jak sprawa natchnienia pisarzy Ksiąg Świętych, bezbłędność biblijna, [9] wolność religijna, rozróżnienie między władzą duchowną a doczesną, stosunek wartości ziemskich do celów eschatologicznych.

Z pewnością możemy *a priori* powiedzieć, czemu rozwój nie powinien zaprzeczyć. Na przykład: człowieczeństwo i bóstwo zmartwychwstałego i chwalebnego Pana w stanie ofiary obecne są na sposób obecności „nie cyrkumskryptywnej" [10] pod znakami chleba i wina; cała ludzkość od początku potrzebuje zbawienia; zbawienie to przychodzi na skutek darmo danej i miłosiernej inicjatywy Boga, która objawiła się przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, nowego Adama, w tej śmierci i zmartwychwstaniu została zrealizowana; Ewangelie, nie będąc naukową biografią w dzisiejszym sensie tego słowa, nie są mi-

---

7 Oficjalny tekst łaciński jest nieco różny od włoskiego oryginału: „Est enim aliud ipsum depositum fidei seu veritates quae nostra veneranda doctrina continetur, aliud modus quo eadem enuntiantur, eadem tamen sensu, eademque sententia".

8 O tej ciągłości pisze Schillebeeckx: „Co raz zostało określone jako dogmat, nie może zostać odwołane, lecz może zostać włączone w całokształt nowych wglądów w istotę wiary, i tym samym żyje dalej, choć w obrębie odmiennych perspektyw... stare prawdy poprzez nowe przemyślenia stają się nowymi" (*Openbaring en theologie*, Nelissen Bilthoven, 1966), s. 199. (przyp. tłum.)

9 Por. Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, oraz komentarze zwłaszcza ks. J. Kudasiewicza, który szeroko omawia ten problem, „Znak" nr 152. (przyp. tłum.)

10 To znaczy, że geometryczna powierzchnia postaci eucharystycznych nie określa granic przestrzennych lokalizacji realnej obecności. (przyp. aut.) Por. P. Schoonenberg *Obecność*, „Znak" nr 159. (przyp. tłum.)

tami symbolicznymi, które w terminach konkretnych wyrażają abstrakcyjną ideologię, lecz w sposób autentyczny świadczą one o poznaniu osoby Jezusa Chrystusa i Jego doktryny, jakie posiedli świadkowie jego ziemskiego życia...

To minimum, to oczywiście nie dosyć, lecz tylko z najwyższą roztropnością i niezliczonymi niuansami możemy precyzować, czym jest np. przemiana ontologiczna, jakiej doznają chleb i wino, aby stać się czystymi znakami obecności Ciała, Krwi, Osoby Chrystusa. Ta sama roztropność jest konieczna, gdy chcemy ustalić, w czym obecność eucharystyczna różni się od innych form duchowej obecności Słowa Wcielonego, które nie rezygnuje ze swego uwielbionego człowieczeństwa w tych innych formach swej obecności. Niemniej ostrożnie musimy postępować pragnąc uchwycić na czym polega, jaki jest początek ludzkiej niezdolności do realizowania człowieczeństwa zgodnie z planem Bożym, albo jaki jest stosunek naszej koncepcji historii do tej, jaką mieli ewangeliści.

W tych wszystkich kwestiach dysponujemy w tej chwili tylko hipotezami. Nie można przedstawiać tych hipotez tak, jakby były one autentycznymi ujęciami doktryny objawionej. Spostrzegamy, że to właśnie badania egzegetyczne i teologiczne stopniowo wydobywają i oczyszczają substancję depozytu objawionego, poprzez kolejne próby po omacku, jak na to z całą oczywistością wskazuje historia fundamentalnych dogmatów bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa, czy też Trójcy.

Biskup niemiecki, który uchodzi za raczej konserwatywnego, mówiąc we własnym imieniu, znakomicie wykazał, na jakie trudności napotykamy starając się określić charakter historyczny Ewangelii, z którego jednak nie możemy zrezygnować.

„Sobór Watykański II bardzo mocno potwierdził charakter historyczny Ewangelii, tak jak powinien był to uczynić. Ale zarazem z wielką ostrożnością mówił on o różnych rodzajach historyczności jakie reprezentują składające się na Ewangelie teksty..." Ten sam biskup z zadowoleniem podkreślił, że „tekst podstawowy zachęcił synod do odrzucenia opinii, jakoby Mowa Boża stanowiła po prostu *Wortereignis*, wydarzenie dokonujące się wyłącznie w umyśle, bez związku z realnymi faktami historii zbawienia. Lecz... tekst podstawowy niedość roztropnie obchodzi się z pojęciem historii. Pojęcie to stosowane jest dziś wyłącznie do faktów, które mogą być ustalone przy pomocy metod nauki świeckiej, bez pomocy wiary. Jeślibyśmy zastosowali to nowoczesne pojęcie historii, to wówczas zmartwychwstanie nie byłoby faktem po prostu historycznym. Bo zmartwychwstanie jest tajemnicą łaski i chwały przekraczającą możliwość naturalnego ludzkiego poznania. Tajemnica ta może być poznana tylko przez objawienie Boże, jak to dobrze zauważył św. Tomasz (III qu. 55, art. 1 i 2)". (Tłumacząc dok-

trynę św. Tomasza na język dzisiejszy, zdaniem tego biskupa, należałoby powiedzieć, że zmartwychwstanie jest tajemnicą wiary, a nie wyłącznie faktem historycznym, w sensie który nadaje się dziś terminowi „historia"). „Lecz zmartwychwstanie nie jest też faktem mitycznym czy wymyślonym przez ludzi, ale faktem prawdziwym i osobistym, który pozostawił swój ślad w samej historii, a mianowicie pusty grób i zjawienia się uczniom. Te ślady i znaki mogą być stwierdzone przez historię, sama ta konstatacja nie rodzi jeszcze wiary, lecz jest motywem wiarygodności, i jako taka, przesłanką wiary".

Konferencja biskupia jednego z krajów europejskich, gdzie katolicy stanowią mniejszość, za pośrednictwem swego delegata wskazała na ostrożność, jaka jest również konieczna w docieraniu do substancji dogmatu o grzechu pierworodnym.

Dwa niebezpieczeństwa zagrażają wierze dzisiaj, stwierdził w ogólnym zarysie ten biskup: „z jednej strony herezja w sensie ścisłym, z drugiej strony, co jest niemniej ważne, fakt iż dla naszych współczesnych wiara straciła swą siłę przekonywującą. Nie odczuwają oni potrzeby wiary, a twierdzenia jej są dla nich pozbawione życiowego sensu". Zdaniem tego Ojca tekst podstawowy „zajmuje się tylko pierwszym niebezpieczeństwem. W błędach należałoby dostrzec coś pozytywnego, wysiłek sięgania ku kwestiom ostatecznym dotyczącym Boga i człowieka, odnajdywania w tradycyjnych dogmatach światła i siły działających na osobę ludzką". W kwestii grzechu pierworodnego „tekst podstawowy nie wystarcza dla rozstrzygnięcia żywotnych problemów. Zadowala się zakazem utożsamiania grzechu pierworodnego z sumą aktualnych grzechów względnie z egoizmem ludzkim. I w tym ma rację. Lecz teologowie, których hipotezy zamierza się w ten sposób obalić, nie będą sądzić, że to ich dotyczy, ponieważ ich myśl nie jest takim uproszczeniem. Ale co gorsza, tekst podstawowy nie próbuje wytłumaczyć na czym polega znaczenie doktryny tradycyjnej dla ludzi dzisiejszych. W problemie grzechu pierworodnego zawiera się cały problem stosunku Boga do człowieka. Doktryna grzechu pierworodnego wykłada wielkość powołania człowieka, którego przeznaczenie jest uzależnione od użytku, jaki uczyni ze swej wolności; wyjaśnia też jego nędzę — ta wolność nie jest zdolna do samorealizacji zgodnej z planem Bożym. Kiedy teolog wiąże grzech pierworodny z egoizmem ludzkim, podkreśla on fakt, że ludzkość została stworzona dla doskonałej miłości Boga, a tymczasem jest jakby niewolnicą swego wrodzonego egoizmu i miłuje siebie bardziej niż Boga. Podobnie kiedy teolog mówi o sumie grzechów aktualnych, chce on po prostu powiedzieć, że grzechy te mają korzeń głębszy, złe serce człowieka, skąd wszelki grzech pochodzi..."

ROLA MAGISTERIUM

Choć udział teologa w określaniu substancji wiary jest konieczny, jego rola jest jednak ograniczona. Zadaniem teologa jest, jak powiedział pewien biskup południowo-afrykański, szukanie prawdy, ale nie może on definiować prawdy, ani podawać swych hipotez za autentyczną doktrynę Kościoła.

Tylko Magisterium może stwierdzić autentyczność doktryny Kościoła, opierając się na badaniach teologów. Tylko Magisterium może oficjalnie orzekać, że dana hipoteza jest w dostatecznej mierze oparta na Piśmie i Tradycji, oraz uznawana przez dość szerokie grono teologów a więc nie jest ona niewierna w stosunku do substancji wiary lepiej rozeznanej.

W ten sposób dochodzimy do ściślejszego określenia roli Magisterium. Już nie zlewa się ona z funkcją teologów. Pierwszym i specyficznym zadaniem teologów nie jest po prostu udzielanie rad Magisterium [11]. Innymi słowy, poszukiwanie prawdy nie jest specyficzną rolą Magisterium, jego funkcja to orzekanie o autentyczności prawdy.

Tak uściśla się sens bardzo tradycyjnego twierdzenia, że biskup jest doktorem wiary. Jest to rola podwójna, na którą składa się rozsądzanie w rzeczach wiary i głoszenie wiary.

Nie jest oczywiście wykluczone, aby biskup był zarazem teologiem. Jako teolog może on uczestniczyć w poszukiwaniu prawdy, ale nie jest to jego specyficznym zadaniem. Dawno temu taka kumulacja ról była zjawiskiem normalnym. Jeden z przełożonych generalnych, przemawiając we własnym imieniu może nieco zbyt gwałtownie dowodził, że dziś połączenie roli biskupa i teologa jest możliwe tylko w bardzo wyjątkowych wypadkach. Oświadczył on w skrócie co następuje: „Liczba teologów jest dziś o wiele większa niż w przeszłości, narzędzia badań są liczniejsze i bardziej różnorodne, rozwinął się też zmysł krytyczny, do tego stopnia, że prace poszczególnych teologów stale są przepuszczane przez jego sito; specjalizacja, będąca prawem dzisiejszego życia intelektualnego, posuwa się coraz dalej. W konsekwencji bibliografia rośnie w nieskończoność i nigdy nie jest zamknięta. W tych warunkach badania teologiczne postępują coraz prędzej. A więc ten, kto nie pracuje na jakimś określonym odcinku bardzo szybko traci orientację, wyprzedzony przez dalszy ich rozwój; nawet problematyka zmienia się ustawicznie. Ze względu na swoje obowiązki duszpasterze nie mogą

---

11 Z tej racji jeden z biskupów sprzeciwił się powołaniu oficjalnej organizacji teologów, w rodzaju komisji zalecanej przez Synod. Jest on raczej rzecznikiem dobrowolnych zrzeszeń teologów, w których z całą swobodą mogli by prowadzić prace będąc za nie wspólnie odpowiedzialni, zgodnie z zasadą subsydiarności. (przyp. aut.) Por. Ks. Leszek Kuc, Ks. Andrzej Zuberbier *O teologii i jej języku*, „Znak" nr 108. (przyp. tłum.)

być specjalistami, nie mogą też na bieżąco uzupełniać swej wiedzy teologicznej. Liczni spośród biskupów byli kiedyś profesorami teologii i posiadali wtedy określoną specjalność. Zanim zostali biskupami zdawali sobie sprawę, że w innych dziedzinach poza swoją własną nie potrafią wydawać odpowiednio uzasadnionych opinii. Trzeba aby zachowali tę świadomość zostawszy biskupami i żeby uznali, że nie mogą wszystkiego opanować. Kiedy mają wrażenie, że jakaś hipoteza jest nie do pogodzenia z prawdą objawioną, ich obowiązkiem jest zasięgnąć informacji i zdobyć pewność. Pewności tej nie można opierać wyłącznie na zdobytej dawniej wiedzy. Trzeba usilnie pracować, aby zrozumieć, zanim się wyda osąd. Sprawowanie Magisterium nie jest wspomagane szczególnymi objawami, zakłada dziś dużą pracę zbierania informacji — na to, aby ta praca była wykonana, konieczna jest współpraca teologów specjalistów o wysokich kwalifikacjach..."

Interwencja kończy się wnioskiem, że rola Magisterium polega dzisiaj przede wszystkim na popieraniu badań teologicznych, zwłaszcza w tych kwestiach, gdzie zarysowują się trudności.

Wolno sądzić, że w tej formie twierdzenia te są niedość zniuansowane. Gdyby wziąć je dosłownie, działanie Magisterium byłoby praktycznie niemożliwe. Niekoniecznie trzeba być wytrawnym specjalistą, by wydać zdrowy sąd o wartości tej czy innej hipotezy. Oczywiście taki sąd zakłada solidną pracę nad zgromadzeniem informacji. Ale ta praca jest wykonalna, biskupi wywiązywali się z niej podczas całego Soboru. Nie będąc specjalistą, człowiek dysponujący wysoką kulturą podstawową i rozwijający swój zmysł krytyczny może na bieżąco śledzić najważniejsze badania teologiczne i orientować się w nich. Paweł VI jest przykładem takiego osiągnięcia. Jak tego dowodzą jego pisma sprzed pontyfikatu, i w wirze absorbujących zajęć w Sekretariacie Stanu i stojąc na czele ogromnej diecezji czytał on najważniejsze prace teologiczne francuskie, belgijskie i niemieckie.

Niemniej charyzmat doktora, posiadany przez biskupa na zasadzie jego konsekracji, nie daje mu wiedzy wlanej, lecz tylko ontologiczną zdolność sądzenia o rzeczach wiary. Aby mogła funkcjonować, zdolność ta wymaga ustawicznego informowania się. To stanowi jedną z trudności sprawowania Magisterium w warunkach dzisiejszych. Nieustanne uzupełnianie informacji na bieżąco nie może być zadaniem jednego człowieka, dlatego komisje teologiczne są niezbędne. Nie mogą one sprostać zadaniom na płaszczyźnie jednej diecezji czy nawet niewielkiej konferencji episkopatu. To znaczy, że sprawowanie Magisterium musi dziś być czynnością zespołową, kolegialną. Powinno opierać się na zbiorowej świadomości dużej grupy biskupów, świadomości, która musi być oświecona. Jednym z dobrodziejstw synodów będzie z pewnością konfrontacja zdań poszczególnych biskupów. Nieomylność papieska, lub szerzej, zwykłe Magisterium biskupa rzymskiego, choć nie wyma-

ga zgody episkopatu, jednek *de facto* nie odbywa się bez szerokiej konsultacji.

Tylko za tę cenę Magisterium Kościoła, zwykłe i nadzwyczajne, na wszystkich poziomach będzie mogło być skutecznie sprawowane w warunkach psychologicznych dzisiejszego świata, a zaufanie do oficjalnego nauczanie Kościoła, które utracił „trzeci człowiek", będzie mogło być przywrócone na nowo.

Jak leitmotiv powracała na synodzie myśl, że dziś nie wystarczy energicznie określać autorytet Magisterium — to byłoby młóceniem powietrza i nie prowadziłoby do akceptacji tego autorytetu. Nie chodzi bynajmniej o to, by pomniejszać autorytet opierający się na prawie boskim i niezbędny, przeciwnie, wchodzi tu w grę troska, by był on sprawowany tak, aby mógł osiągnąć swój cel.

Warto przypomnieć, że nawet Magisterium nieomylne, Magisterium papieża, soboru, episkopatu w zjednoczeniu z papieżem, jego głową, gwarantuje tylko wolność od błędu. Nieomylność sama w sobie nie zapewnia, że decyzje nieomylne są najszczęśliwiej sformułowane, najbardziej roztropne, najlepiej dostosowane do swego celu, jakim jest skuteczne komunikowanie autentycznego sensu Mowy Bożej. To dlatego właśnie nawet sformułowania dogmatyczne wiary, same jej definicje mogą być ulepszane, jak o tym z całą oczywistością świadczy historia dogmatu. Bardziej niż kiedykolwiek sprawowanie Magisterium, także nieomylnego, wymaga dziś szczególnej roztropności.

Dodajmy, że dziś każdy autorytet, każda władza musi się starać o to, żeby być psychologicznie do przyjęcia. Nie można się zadowolić żądaniem ślepego i biernego posłuszeństwa. Przypomniał to przełożony generalny jezuitów, Ojciec Arrupe, przemawiając w imieniu przełożonych generalnych:

„Gdy chodzi o autorytet, powiedziałbym, że na to, by doprowadzić do jego uznawania, nie wystarczy go potwierdzać i powtarzać, na czym się on opiera. Uznanie autorytetu raczej powinno rodzić się z pewnego stanu ducha, który pociąga za sobą zaufanie i skłania ludzi do dobrowolnego podporządkowania się, z racji żywej miłości. Miłość zaś stopniowo wiedzie ku uznaniu autorytetu, dobrowolnemu i opartemu na refleksji. Mam tu na myśli autorytet pojmowany w sposób bezpośredni i pozytywny, to znaczy jako twórcze kierownictwo i realna podstawa życiodajnego oddziaływania. Innymi słowy rehabilitacja autorytetu musi być owocem ważnego organicznego procesu, którego przebieg zależy od sposobu postępowania ludzi sprawujących władzę..."

Zadaniem biskupa nie jest tylko rozsądzanie w rzeczach wiary. Biskup ma także wiarę „głosić". Jest on *par excellence* kaznodzieją. O tej roli niewiele wspominano na synodzie. A jest ona istotna. I trudna. Od końca XIII wieku przestała być skutecznie wykonywana.

Stwierdza to już IV Sobór Lateraneński i ubolewa nad tym. Ruchy świeckich kaznodziejów, z których wywodzą się zakony franciszkańskie i dominikański (nie darmo zwany zakonem kaznodziejskim) zrodziły się właśnie celem zapełnienia tej luki, nadrobienia braku nauczania biskupiego.

Dzisiaj biskup może pełnić swą rolę głosiciela wiary nie tyle przez bezpośrednie przemawianie z ambony czy przez pisma, co przez oddziaływanie na cały swój kler i laikat, przez publiczne zajmowanie stanowiska wobec kwestii sprawiedliwości i pokoju związanych z aktualnymi wydarzeniami, przez dyrektywy, jakich udziela w zakresie nauczania religii i sprawowania liturgii.

*

W tym artykule ograniczyłem się do tego, co wydaje mi się być najważniejszym rezultatem synodu. To nie znaczy by inne kwestie były bez znaczenia. Tu zasygnalizuję je w kilku słowach.

Reforma prawa kanonicznego jest rozpoczęta. W duchu Soboru zmierza ona ku uproszczeniom nadającym prawu charakter bardziej duszpasterski, ku większemu poszanowaniu wolności i godności osób, a nie tylko obronie praw instytucji. Reforma seminariów jest podjęta zgodnie z cennym dekretem soborowym (*Optatam totius Ecclesiae renovationem*) i pod naciskiem kardynała Garrone zmierza się ku niej odważnie i wytrwale. Reforma ta powierzona jest konferencjom episkopatów pod kierownictwem kongregacji nauczania katolickiego. Jeśli chodzi o reformę liturgiczną, pokaźna praca wykonana przez „Consilium" (któremu przewodniczy kardynał Lercaro, a animatorem jest Ojciec Bugnini) zyskała na synodzie pochwały, które można ocenić jako entuzjastyczne; ku ogólnemu zdziwieniu wyniki głosowania nie odbijają tego zapału, ale reformie nic nie zdaje się zagrażać. Przeciwny proces można było zaobserwować w najeżonej trudnościami kwestii małżeństw mieszanych: tu wypowiedzi Ojców synodu szły raczej w kierunku utrzymania a nawet zaostrzenia aktualnej dyscypliny, podczas gdy wnioski końcowe wprowadzają znaczne jej rozluźnienie. Rozwiązania, jakie się proponuje, z pewnością nie zadowolą naszych braci protestantów, ale stanowią jednak pewien postęp, praktycznie wracamy do votum sformułowanego przez Sobór podczas trzeciej sesji...

Synod miał pewne braki, nieuniknione przy każdej pierwszej próbie. Opisałem je uczciwie. Niemniej wynik ostateczny jest doskonały. Można nawet powiedzieć, że przewyższa on nasze nadzieje. Większość Ojców synodu była zadowolona z owocu swoich prac. Papież, który z początku wydawał się nieco niespokojny, wyraził swoje zadowolenie wobec autorytatywnych świadków, których upoważnił do zakomunikowania tego. Wykonano znaczną pracę, rezultaty jej są pozytywne

i zrównoważone, nie ma w nich nic z ciasnego konserwatyzmu czy negatywizmu. Zwyciężył optymizm płynący z wiary w Ducha Świętego i w misję Kościoła. A także realizm, który przyjmuje konieczność rozwoju doktryny i instytucji. Oczywiście nie nastąpił żaden cud, lecz Kościół ostrożnie i zarazem stanowczo wchodzi na drogę reformy, reformy, która uczyni go bardziej otwartym wobec cywilizacji współczesnej i zdolniejszym do głoszenia boskiego posłannictwa światu w stanie kryzysu. Kościół reformujący się — jak to określił sekretarz rzymskiego Sekretariatu dla Jedności. Reformujący się ustawicznie — a nie zreformowany, tak jakby reforma była definitywną zdobyczą — Kościół, który pokornie stara się utrzymać w stanie reformy.

Robert Rouquette SJ
Tłum. H.B.

SPOTKANIA

TURKU 68

Światowa Federacja Studentów Chrześcijańskich zamierza w przyszłym roku zorganizować międzynarodową konferencję przedstawicieli wszystkich komórek krajowych swego ruchu. Ma ona odbyć się w Turku (w Finlandii). Oprócz członków Ruchu Studentów Chrześcijańskich (WSCM omawiany w „Znaku" Nr 141/1966) weźmie w niej także udział pewna ilość młodzieży katolickiej.

Zamierzenia organizatorów są bardzo ambitne w tym sensie, że ich ambicje kierowania i dyrygowania mają być sprowadzone do minimum. Chodzić ma przede wszystkim o to, aby doszły wreszcie do głosu prawdziwe poglądy czy sposoby myślenia młodzieży uniwersyteckiej, która zwykle na tego rodzaju imprezach bywa biernym i często znudzonym konsumentem tego, co jej narzuca starsze pokolenie zawodowych działaczy, obciążone oczywiście swoistą rutyną i stylem obcym już najmłodszej „nowej fali".

Za planami Turku stoi już pewna historia. Ruch studencki włączył się aktywnie w proces rewizji i odnowy roli chrześcijaństwa w świecie współczesnym w czasie konferencji w Strasburgu, w r. 1960. Doszło wtedy do bardzo szczerej wymiany zdań i skrystalizowania się pewnego młodzieżowego stanowiska w kwestii obecności chrześcijańkiej we współczesności. Przyjęto, że ma ona przede wszystkim uniwersalny, humanistyczny charakter, że jej cechą główną jest czynna solidarność z wszelką troską czy też dobrą sprawą ludzką i że zobowią-

zuje to do poczucia odpowiedzialności za konkretne problemy środowiska.

Takie ustawienie akcentów nasuwało naturalnie pewne pytania teoretyczne, (m. inn. co w praktyce wyróżnia w takim razie obecność chrześcijańską od postawy wszystkich społecznie zaangażowanych ludzi), oraz, potem, pewne niełatwe kwestie ideowo-organizacyjne. (Niektóre koła SCM przyjęły za bazę światopoglądową bardzo szerokie i liberalne sformułowania tradycji chrześcijańskiej i wprowadziły zasadę „otwartego środowiska", udostępniając swe koła wszystkim, także niewierzącym. Spowodowało to zarzuty o bezwyznaniowość lub o tendencje do tworzenia osobnego Kościoła. W SCM istniały zresztą rzeczywiście pewne opory w stosunku do niektórych Kościołów oficjalnych i w ogóle zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, tak że istotnie miały miejsce wypadki odrzucania, ze względów pryncypialnych, etykiety wyznaniowości). Na ogół biorąc jednak, lata po Strasburgu ugruntowały w wielu środowiskach młodzieżowych poczucie ich odpowiedzialności za odnowę Kościoła i przede wszystkim za znalezienie rzetelnych, konkretnych sposobów realizowania wartości chrześcijańskich w dzisiejszym świecie. Taki rodzaj odpowiedzialności rodził jednak przede wszystkim postawy otwarte, pytające, oraz eksperymenty, nie zaś skończone systemy albo programy. Ważnym współczynnikiem sytuacji był też fakt, że typ doświadczeń i zainteresowań środowisk różnych uniwersytetów różnych krajów musi być oczywiście bardzo rozmaity. W tym stanie rzeczy było trudno o jakąś krystalizację i konsolidację całego światowego ruchu, a styl i sposoby myślenia młodszej fali zaczynały odbiegać coraz bardziej nie tylko już od starszego pokolenia lecz także od niestarej przecie kadry młodzieżowych przywódców.

Wyszło to na jaw szczególnie dobitnie w czasie obrad Komitetu Generalnego Federacji w Argentynie, w r. 1964. Wśród dwustu uczestników było wtedy pięćdziesięciu „autentycznych studentów" i wydawało się to normalną drogą stopniowego odmładzania kierownictwa. Wynik jednak okazał się zupełnie negatywny. Zarówno poziom jak typ dyskusji był dla nowych studentów całkiem nieodpowiedni i nie widzieli oni także związku między poruszaną tematyką a problemami ich pokolenia. Przeżyli więc przede wszystkim frustrację, nie widząc możliwości jakiegoś swego wkładu czy udziału w Ruchu jako całości.

Rezultatem były liczne dyskusje w środowiskach krajowych o tym w jaki sposób: a) przygotowywać studentów do kierowania własną organizacją na szczeblu międzynarodowym, b) przestawiać Ruch jako całość na problemy rzeczywiście dla studentów kluczowe, c) uniknąć rozdrobnienia i partykularyzmu, które będą grozić, jeśli jednocześnie nie będzie się rozwijało międzynarodowych perspektyw myślenia, solidarności ze wszystkimi studentami świata, i znajomości ich spraw i trosk.

Komitet Wykonawczy Federacji przyjął w Bostonie, w r. 1965, zalecenia opracowane na podstawie tych dyskusji, postanowił mianowicie zwołać konferencję międzynarodową, (właśnie w Turku), na której omówiono by centralne problemy pokolenia obecnie wstępującego i sposoby skutecznej akcji studentów, oraz zacieśniono by praktyczną współpracę międzynarodową.

Szczególny nacisk kładzie się na to, aby konferencja była rzeczywiście światowa (to znaczy, aby były reprezentowane adekwatnie młode uniwersytety Trzeciego Świata, a także uniwersytety tych wszystkich krajów, gdzie Kościoły Rady nie są większością), i aby była rzeczywiście konferencją studentów. (Tym razem aktualny indeks uniwersytecki ma być wymaganym bardzo stanowczo warunkiem uczestnictwa, tak by kadra zawodowych działaczy, dawno po studiach, nie mogła, jak to nieraz bywa, zmajoryzować konferencji.)

Elementem narzuconym z góry są jedynie pewne wytyczne programowe. Konferencja ma być nie tylko światowa, lecz o świecie i jej zasadniczy program jest mniej więcej analogiczny do konferencji Kościół-Świat w Genewie, w r. 1966. Obrady przebiegać mają w pięciu sekcjach, poświęconych tematom następującym: Technika i urbanizacja, Nowe uniwersytety w nowym świecie, Jak być ludzkim w świecie współczesnym, Polityka, władza i przemiany społeczne, Dylemat rozwoju: kraje biedne i bogate. Podobnie jak na konferencji genewskiej, refleksja teologiczna ma towarzyszyć rozpatrywaniu wszystkich tych spraw, i z niego wynikać, nie zaś stanowić osobny dział.

Federacja poświęciła niedawno tematyce Turku numer specjalny swego kwartalnika „Student World". Numer ten zawiera artykuły świadomie jak się zdaje kontrowersyjne czy nawet prowokujące do dyskusji. Być może niektóre z nich będą dobrym punktem wyjścia do obrad w Turku. Zamieszczony w niniejszym numerze „Znaku" artykuł P. Goodmana jest jednym z przykładów tej „publicystyki wywoławczej".

Jak widać z tego programu, i z oczekiwań jakie wiązane są z konferencją w Turku, chrześcijańska młodzież studencka stawia sobie niemałe wymagania, przede wszystkim w dziedzinie orientacji i odpowiedzialności społecznej. Jeśli letni eksperyment uda się, to znaczy jeśli milcząca zwykle „śpiąca królewna" zostanie rzeczywiście zmuszona do przemówienia, będzie to niesłychanie interesującym materiałem dla prognozy dalszych dziejów naszego świata. Jeśli nawet, (co nie byłoby niezrozumiałe), studenckie poglądy i oceny okażą się niecałkiem kompetentne lub dosyć fragmentaryczne, to ujawnią w każdym razie reakcje czy nastroje wiodące. To zaś właśnie, czyli zasadnicza życiowa postawa, jej ideały i jej znieczulice, przesądza ostatecznie o tym, jaki użytek będzie czyniony z kompetencji, gdy się ich nabędzie, i według czego będzie się układało fragmenty posiadanej wiedzy.

Genewska konferencja w roku 1966 była czymś w rodzaju publicznego wyznania wiary średniego pokolenia świeckich chrześcijan, wobec sytuacji w jakiej przyszło im żyć i działać. Turku 68 — jeśli się uda — może być z kolei głosem sumienia nowej fali. W każdym razie, genewskie chrześcijaństwo robi co może, aby zmierzać do coraz konkretniejszego samo-określenia Tradycji chrześcijańskiej w obliczu coraz bardziej naglących spraw człowieka na ziemi.

Anna Morawska

KOŚCIÓŁ I OPINIA PUBLICZNA

„...Straszna potęga środków masowej komunikacji to jeden z etapów walki Księcia tego świata przeciwko Kościołowi naszego Pana..." — wyraził się na Soborze jeden z bardziej konserwatywnych biskupów. Minęło od tego czasu kilka lat i w wielu dokumentach Magisterium Kościoła pozytywna funkcja i ważność środków masowego przekazu: prasy, radia i telewizji została wielokrotnie podkreślona. Mimo to sprawa właściwego rozumienia miejsca informacji w życiu Kościoła, uprawnień i obowiązków dziennikarza-chrześcijanina, zwłaszcza piszącego o Kościele — nie stała się dotąd jasna. Ludzie służący w Kościele tej informacji spotykają się jeszcze często z niechęcią, zarzutami i nieufnością ze strony znacznego odłamu hierarchii.

Niezależnie od tych zarzutów z zewnątrz sami dziennikarze zdają sobie sprawę z tego, jak trudnym jest zadanie służby informacji w Kościele, który przeżywa tak ważne przemiany jak obecnie: pełnienie tej służby dzisiaj wymaga zarówno refleksji teologicznej i moralnej, jak i zrozumienia ważności posiadanego instrumentu: łam prasowych, mikrofonu czy kamery oraz jego cech charakterystycznych.

Rozważaniu niektórych z tych kwestii posłużyło zorganizowane przez IDOC oraz wydział informacji Światowej Rady Kościołów w dniach 8—10 października 1967 roku w Rzymie sympozjum specjalistów od zagadnień informacji chrześcijańskiej. Temat ogólny debaty brzmiał: „Kościół i opinia publiczna", w konferencji zaś wzięło udział 60 specjalistów z Kościołów: katolickiego, anglikańskiego i protestanckiego, pochodzących z 18 krajów. Dyskusję poprzedzały trzy referaty: dominikanina, ojca M.- D. Chenu, Hansa Jürgena Schultza z rozgłośni Süddeutsche Rundfunk w Stuttgarcie i Henri Fesqueta z paryskiego „Le Monde'u". Referat ojca Chenu pt. *Vox populi vox Dei* publikujemy w bieżącym numerze „Znaku". W całości sympozjum stanowił on podbudowę teologiczną, wskazując na to, że rewizja tradycyjnego stosunku do informacji w Kościele i do środków masowego przekazu nie mo-

że być traktowana jedynie jako wynik współczesnych zmian socjalno-kulturalnych, ale że jest ona istotnie związana z doktryną o Ludzie Bożym i ze zrozumieniem wspólnotowego charakteru Kościoła.

Dwa pozostałe referaty rozwijały temat ogólny w innych kierunkach. Znany publicysta „Le Monde'u", od lat na gorąco informujący o Kościele publiczność francuską, a z uwagi na renomę i rozpowszechnienie dziennika — w znacznej mierze i światową — Henri Fesquet poświęcił swe przemówienie zagadnieniom moralnym pracy dziennikarza chrześcijańskiego piszącego o Kościele współczesnym. Hans Jürgen Schultz zajął się natomiast funkcją rozgłośni w służbie informacji o Kościele i postulatami, jakie powinien spełniać program tej informacji. Obaj referenci położyli w swych wypowiedziach akcent na specyfikę religijną informacji, którą się zajmują, a mówiąc o problemach swej pracy i wymaganiach, jakie ona przed nimi stawia — nieześlizgnęli się w łatwe i popularne dziś dywagacje na temat *mass media* jako takich, ale stawiali konkretne pytania i usiłowali na nie odpowiedzieć.

Zagadnienie stosunku do informacji wewnątrzkościelnej — traktowania jej z niechęcią, jako zła koniecznego, hamowania dociekliwości informatorów lub też odwrotnie doceniania ważności informacji i entuzjastycznego posługiwania się nią — nie jest sprawą oderwaną od pojmowania istoty Kościoła, jego wewnętrznej struktury, jego misji w świecie.

Jeśli Kościół, w który wierzę, jest przede wszystkim instytucją, budowlą potężną, odporną na ciosy z zewnątrz i od wewnątrz, jeśli jest fortecą — a w tych, którzy stoją wokół rozpoznaje wrogów — to każda informacja, jaka dotrze poza mury fortecy, kryje w sobie potencjalne zło. W wieży fortecznej siedzi wódz, jest zgromadzenie starszych — i oni tylko, zaprzysiężeni i wypróbowani, mają prawo wiedzieć, jak jest naprawdę. Plebs forteczny i ci, co stoją na murach, muszą być przekonani, że forteca jest potężna i nic jej nie zagrozi, że wodzowie są jednomyślni i wiedzą zawsze, co czynić, że każde ich słowo jest święte i mądre, że każdy, kto chce szemrać przeciwko porządkowi jest wichrzycielem i zdrajcą. A wrogowie wokół fortecy muszą być przekonani, że cała jej załoga — od naczelnego wodza do ostatniego ciury — działa jednomyślnie, sprawnie i ochoczo, że nie ma wśród niej miejsca na żaden ferment, a w murach nigdy nie uda się zrobić żadnego wyłomu. Czyż w fortecy jest miejsce na informację, na dyskusję, na rozmaitość opinii? Potrzebne są tylko treściwe rozkazy i rozsądna, przekonywująca propaganda — dla podtrzymania na duchu, wzmocnienia woli zwycięstwa, zohydzenia wroga. Wszystko, co wykracza poza to, wszystko, co nie jest kierowane i uzgodnione — jest liberalizmem zbędnym, a często szkodliwym, może być zdradą tajemnicy stanu, wskazaniem na braki — z którego i wróg może skorzystać, wszystko to pachnie sabotażem robionym z głupoty albo ze złej woli.

Taka jest logika fortecy, logika niezaprzeczalna, po wielokroć sprawdzona doświadczalnie, trzeba więc ją uznać: w tym tkwi siła fortecy, która jest moim Kościołem.

Ale kiedy Kościół mój widzę jako zgromadzenie Ludu Bożego, tkwiącego we wszystkich zakątkach świata po to, żeby budując go mówić coś o Chrystusie; jeśli mój Kościół jest wspólnotą ludzi świadomych, świadomie dokonujących wyboru i za swą wspólnotę odpowiedzialnych — jeśli wreszcie ci, którzy do wspólnoty Kościoła nie dotarli, lub ją opuścili jawią mi się jako współbracia, wobec których mam świadczyć — wtedy całe zagadnienie informacji o Kościele staje w innej perspektywie. We wspólnocie panuje wolność, a więc i wolność wyrażania opinii i wolność ich przekazywania. Wraz z innymi stanowię Kościół, a więc mam prawo i obowiązek wiedzieć o nim tak, jak wiem o swojej rodzinie i jak o swej rodzinie się o nim wypowiadać. Informacja prawdziwa i pełna jest mi do życia w takim Kościele po prostu niezbędna. Bez niej, bez świadomości, co się naprawdę w Kościele dzieje, fikcją stanie się i moja odpowiedzialność, moje uczestnictwo we wspólnocie będzie tylko formalne, a wszelkie działanie zewnętrzne tylko pozorne. Niewątpliwie informacja o moim Kościele, choć skierowana do mnie, trafi także i do otaczających mnie tych, którzy są poza Kościołem, którzy są mu może nawet niechętni. Może, jeśli treść jej będzie dla mnie bolesna, poczuję się zażenowany i narażę się na czyjąś złość lub kpinę, ale — jeśli będzie prawdziwa — czy mam za to zło winić informatora? Pokazywanie się lepszym, mądrzejszym, sprawniejszym niż się jest w istocie, ma niezaprzeczalny sens w fortecy. We wspólnocie jest nie tylko kłamstwem, ale i głupotą.

Bo trudna jest logika wspólnoty którą jest mój Kościół. I tu trzeba odpowiedzieć na pytanie: czym jest Kościół dzisiejszy, mój rzeczywisty Kościół: fortecą czy wspólnotą? Spoglądając nań poprzez karty dokumentów jego Magisterium lat ostatnich widzimy już w nim wspólnotę Ludu Bożego. Ale przestawienie świadomości społecznej jest trudniejsze niż zredagowanie zasad i trwa dłużej.

Henri Fesquet w swym referacie na rzymskim sympozjum wiele czasu poświęcił trudnościom swej pracy publicystycznej spowodowanym niechęcią różnych przedstawicieli hierarchii do informacji prasowej o przemianach w życiu Kościoła. Fesquet ma tu coś do powiedzenia. Pamięta czasy przedsoborowe kiedy sytuacja dziennikarza-katolika, który pisząc o Kościele nie ograniczał się do powtarzania sformułowań ukutych przez hierarchów, była znacznie trudniejsza niż obecnie. Narażał się wtedy (jak naraża się i dziś wielu niechętnym „gazeciarskiemu wścibstwu" prałatom) i z perspektywy lat optymistycznie ocenia dystans przebyty na drodze do swobody informacji i wyrażania opinii w Kościele.

Ale przytacza i z dnia dzisiejszego żenujące wypadki, gdy do niego,

piszącego w niezależnym „Le Monde", przychodzić muszą dziennikarze z pism kościelnych z prośbą: „Ty jesteś wolny, napisz więc o tym... o tamtym...". Oni jeszcze nie mogą, jeszcze nie potrafią się ośmielić. Coraz bardziej jednak odczuwają i oni upośledzenie swej sytuacji, coraz szybciej i w układnych zazwyczaj pismach odzywają się samodzielne głosy krytyki lub nowatorskie zachęty do zmian. Model wspólnoty kościelnej i zasady powszechnego poinformowania zwyciężają.

Nie chodzi jednak tylko o utarczki z przedstawicielami konserwatywnego odłamu hierarchii. Sprawa właściwego zrozumienia miejsca informacji w Kościele to w końcu i sprawa sumienia dziennikarza. Fesquet analizuje dwa zagadnienia. Pierwsze z nich brzmi: czy wolno mi — dziennikarzowi — pisać o niektórych wydarzeniach w życiu kościelnym, które może słuszniej byłoby pozostawić dyskretnie w cieniu? A czy wolno mi milczeć? Trudności tej nie da się rozstrzygnąć generalnie, ale niewątpliwie kierunek zmian musi iść od przesadnej, zalatującej czasem hipokryzją dyskrecji, ku jasnemu stawianiu spraw nawet trudnych i bolesnych. Drugie pytanie brzmi jeszcze ostrzej: czy obowiązkiem dziennikarza jest bronić zawsze sprawy hierarchii Kościoła, czy Ewangelii i jej zasad? Odpowiadając na tę kwestię Fesquet wypowiada dość gwałtownie swe credo:

„Obrona interesów odpowiedzialnych czynników Kościoła, ułatwianie ich pracy poprzez minimalizowanie kryzysów, trudności, czy błędów, jakie mogą one popełniać — to rzecz jedna; obrona interesów Ewangelii, Kościoła, Ludu Bożego, darów Ducha Świętego, cnót teologicznych i kardynalnych — to rzecz druga. Dziennikarz katolicki, który, jako że jest katolikiem, poczuwa się do obowiązku stawania zawsze po stronie władzy kościelnej, lub który — co jest moim zdaniem jeszcze gorsze — odmawia sobie prawa do posiadania własnej opinii pod oszukańczą wymówką, że nie on jest odpowiedzialny, lub że to nie jego rzecz, jest moim zdaniem chrześcijaninem obiektywnie winnym. Schlebianie możnym z uwagi na ich sytuację społeczną, dla pozostania w łaskach, dla utrzymania źródła informacji, dobrej opinii wśród prawomyślnych, dlatego, by nie utracić swego stanowiska — to niebezpieczeństwo, które winien zwalczać każdy, a zwłaszcza dziennikarz, na którym spoczywa wielka odpowiedzialność wobec opinii publicznej. Większą wartość ma posłuszeństwo Bogu niż ludziom, nawet jeśli są oni obleczeni pełnią kapłaństwa i są rozdawcami *imprimatur*. Biskupi i księża mają prawo do szacunku każdego człowieka, tym bardziej każdego wierzącego, a ich funkcje nie dają im przywileju ciążenia na wolności innych, lub do narzucania im poglądów na tematy obojętne (...)

Zapewne, — mówi dalej Fesquet — sumienny dziennikarz katolicki powinien dbać o szerokie informowanie się i starać się o uzyskanie jak największej ilości rad dla ukształtowania w sobie sprawiedliwego osądu. Wśród osób, które może o nie zapytywać, znajdują się

oczywiście i przedstawiciele duchowieństwa. Stanie się to jednak możliwe tylko wtedy, gdy zapytujący dziennikarz będzie mógł przypuszczać, że otrzyma odpowiedź rzeczową i godną zainteresowania, nie zaś wymijającą lub pozorną i zbywającą jego pytanie. A powiem przy okazji, że dziennikarze znacznie częściej zwracaliby się z pytaniami do osób duchownych, gdyby mogli się przekonać, że nie jest to tylko stratą czasu..."

Dziennikarz piszący o Kościele jest więc w gruncie rzeczy sam ze swoim sumieniem. Utarła się opinia, że niewiele to „gazeciarskie sumienie" jest warte. I z tą opinią Fesquet walczy. Wskazuje z jednej strony na charakterystyczne trudności pracy dziennikarskiej, konieczność działania w szybkim rytmie ukazywania się dziennika, przy ograniczeniach miejsca na łamach gazety, w stałym pośpiechu i rozgardiaszu — te wszystkie cechy rzutują na charakter informacji prasowej i informacja o Kościele nie będzie też od nich wolna. Z drugiej strony — czyż niesumienność jest właśnie cechą szczególną dziennikarzy? „Dziennikarze, jak lekarze, adwokaci i księża, mają swoją etykę zawodową. I nie przypuszczam, by proporcja nieuczciwych dziennikarzy odbiegła daleko od odpowiedniej proporcji nieuczciwych lekarzy, adwokatów czy księży..."

Zagadnienie tytułowe rzymskiego sympozjum: Kościół i opinia publiczna — nie wyczerpuje się w sprawie wolności informacji w Kościele i w sprawie sumienia dziennikarza-chrześcijanina. Informacja, którą przywykliśmy rozumieć w socjologicznych kategoriach kształtowania opinii publicznej, może także mieć sens działania apostolskiego. Do nadania jej tej cechy nie wystarczy jednak apostolski zapał: świadczenie dokonywać się tu może nie poprzez kaznodziejskie efekty, czy umoralniające przypowiastki, ale przez styl raczej — najbardziej choćby świeckiej i niepozornej wiadomości. Tym zagadnieniem zajął się w swym referacie Hans Jürgen Schultz analizując je na przykładzie funkcji i stylu informacji religijnej w pracy rozgłośni radiowej.

Zdaniem Schultza Kościół nie panuje nad rozgłośnią radiową jako narzędziem informacji, choć jej od lat i w szerokim zakresie używa. Dzieje się tak dlatego, że ludzie odpowiedzialni za programy religijne nie zadali sobie nigdy trudu zastanowienia się nad specyfiką radia jako środka przekazu informacji, nad specyfiką odbiorcy audycji radiowej i w konsekwencji — nad warunkami, jakim powinien odpowiadać program, jego treść i styl. Idąc po linii najmniejszego oporu do audycji poświęconych zagadnieniom religijnym przeniesiono wprost styl ambony, lub co gorzej konfesjonału. Nie zastanowiono się nad faktem, że radio obok wielkiej szansy docierania do odbiorcy w środku jego prywatnego życia ma też płynące z tego docierania z zaświatów ograniczenia możliwości. Słuchacz pozostaje bowiem tylko anonimowym i przypadkowym słuchaczem, nie jest ani członkiem liturgicznego czy katechetycznego

zgromadzenia, ani też nie oczekuje w chwili włączenia odbiornika moralizatorskich pouczeń. Patos kaznodziei źle brzmi w jego domowej atmosferze, wymagające intymnej atmosfery, indywidualnego, osobowego kontaktu pouczenia wydają się natrętne, gdy spiker radiowy narzuca je w nieodpowiedniej dla słuchacza chwili. Rodzi się wtedy poczucie sprzeciwu wobec nachalnego wdzierania się w domenę życia prywatnego, przekraczania jak gdyby podstępem dystansu, jakim chce otoczyć każdy swój „dom" — godziny wypoczynku od wszelkiej, a więc i religijnej propagandy. Czym więc ma być w istocie audycja „religijna" — jakiego typu spotkanie może dokonać się za pośrednictwem mikrofonu i głośnika? Schultz, protestując przeciwko kazaniu, czy próbom transmitowania liturgii, całkowicie zaprzeczającym dzisiejszemu rozumieniu zgromadzenia liturgicznego jako podmiotu obrzędu, proponuje spokojny, rzeczowy ton dialogu, wzbudzanie refleksji, informację — poruszającą, ale skoncentrowaną na prostych, zwykłych faktach.

A zatem tylko informacja? W poczuciu zawodu, z jakim odbieramy ten wyrok fachowca od psychospołecznych prawidłowości odbioru audycji radiowych, kryje się znów tkwiące u nas niedocenianie wartości i ważności informacji. I w tym miejscu sprawa znów wykracza poza zagadnienia mniej nas w Polsce może interesujące, użyteczności radiofonii w przekazie treści religijnych.

Informacja nigdy nie jest tylko prostym wyliczeniem wydarzeń. Pomijając już niebłahą bynajmniej sprawę wyboru faktów, które uznamy za najbardziej godne przedstawienia, chodzi tu o sposób ich zreferowania i o zajmowane wobec nich stanowisko. W sytuacji, gdy wszelka informacja przekazywana poprzez *mass-media* całego świata inspirowana jest przez interesy różnorodnych potęg i grup nacisku, do chrześcijan w pierwszym rzędzie należy relacjonowanie wypadków z punktu widzenia dobra ogółu, wielkiej wspólnoty ludzkiej, której służyć ma Kościół w świecie. Niełatwy to punkt widzenia, ale on właśnie winien charakteryzować chrześcijańską informację. Wymaga to najpierw szerokości horyzontu — dostrzegania spraw wszystkich kontynentów, kultur i środowisk społecznych. Istnieje we współczesnym człowieku, zwłaszcza z krajów bogatych i spokojnych, pewna niechęć do informacji o tym, co dzieje się na antypodach, gdzie inni ludzie są mordowani, lub mrą z głodu. Zrozumiała rezerwa wobec wszystkiego, co kwestionuje prawo do egoistycznego zamykania się w swym małym, wygodnym i dobrze ubezpieczonym światku. Zadaniem naszej informacji jest stałe podważanie tego spokoju, poruszanie sumień ludzi, którzy woleliby o niczym nie wiedzieć. Dalej — w ocenie prezentowanych wydarzeń, często niestety bolesnych i trudnych, nie wolno się zatrzymywać na łatwych słowach krytyki i potępień. „Chrześcijańskie komentarze sytuacji społecznej — zwraca uwagę Schultz — muszą wreszcie stać się konstruktywne politycznie, a nie być stale negatywne i apokaliptyczne". Ale do tego

potrzebna nam jest prawdziwa, rzeczowa i nie wyczerpująca się w ogólnikowych sloganach teologia polityczna.

Różne mogą być przedmioty informacji chrześcijańskiej — niewątpliwie trzeba mówić i o Bogu i o Kościele, ale najtrudniejsze a może i najważniejsze zarazem jest mówienie o świecie. Bo, jak powtarza Schultz: „Można dawać informacje o wierze. Ale można też robić coś jeszcze cenniejszego: informować z wiarą, informować o świecie wychodząc od wiary. Wiara, bardziej niż tematem, jest sposobem myślenia i życia (...) Bóg nie jest przedmiotem ale prawdą tych słów. A temat jest nieograniczony: obejmuje wszystko, co jest interesujące z Bożego punktu widzenia. A to z pewnością nie jest tylko Kościół..." Wydaje się, że te ostatnie słowa streszczają w sobie całą wagę informacji chrześcijańskiej o rzeczach pozornie nie mających nic wspólnego z tematyką religijną.

Próbując ocenić całość rzymskiego sympozjum, które nie przypadkowo odbyło się w czasie Synodu bezpośrednio przed Kongresem Laikatu — trzeba w jego dorobku uznać kilka ważnych elementów. Jednym z nich jest postawienie zagadnienia informacji w kontekście współczesnej wizji Kościoła i jego misji. Ten kontekst sprawia, że informacja o Kościele ze sprawy marginesowej staje się istotną funkcją o znaczeniu apostolskim. Drugą zasługą konferencji jest odważne postawienie sprawy sumienia dziennikarza i jego swobody w przedstawieniu faktów i zajmowaniu stanowiska w sprawach dotyczących Kościoła instytucjonalnego. I tu też wszyscy zgodzimy się chyba z tezą, która została nie po raz pierwszy wprawdzie — ale za to w sposób głęboko udokumentowany i mocno postawiona: nie ma wolności w ogóle bez wolności informacji i publicznego wyrażania swoich poglądów. Domagamy się więc wolności informacji — także i w Kościele.

B.C.

KOŚCIÓŁ A KOMUNIKACJA

W czasie niedawnego pobytu w Kanadzie kardynał Koenig wygłosił przed zebranymi teologami, filozofami i naukowcami wykład na temat: *Kościół a komunikacja* opublikowany przez austriackie czasopismo „Neues Forum" w podwójnym, ostatnim numerze roku 1967. Celem wykładu było zwrócić uwagę teologów i Kościoła na wyniki wszechstronnych badań naukowych nad komunikacją oraz możliwości ich zastosowań w Kościele. O intensyfikacji tzw. „klimatu komunikacyjnego" świadczą nie tylko cyfry ze sprawozdań UNESCO, lecz również rozwój takich dyscyplin naukowych jak: psychologia organizacji, teoria infor-

macji, teoria uczenia się i inne. Obok wybuchowego rozwoju pojedynczych dyscyplin zanotować trzeba też spore osiągnięcia badań międzydyscyplinarnych oraz teorii całościujących jak np. cybernetyki. Te zadziwiające i fascynujące postępy obserwujemy w tym samym czasie, kiedy cały Kościół dąży do twórczo nowego przekazywania „Dobrej Wiadomości". Aby Kościół stał się w pełni „komunikatorem", musi się uwrażliwić na impulsy środowiska, w którym działa, musi dążyć do swoistej wymiany wiadomości między sobą a środowiskiem. Wiedza o sposobach tej wymiany jest niezwykle ważnym czynnikiem odnowy Kościoła. Kardynał Koenig sięga do świetnego przykładu historycznego omawiając „teorię komunikacji" św. Augustyna, która zawiera liczne elementy obecnie potwierdzane i rozwijane przez nauki komunikacyjne. Do elementów tych należą między innymi: pojmowanie procesu uczenia się jako procesu tzw. socjalizacji, rozróżnienie między *signa naturalia* a *signa data*, które odpowiada semiologicznej opozycji nośników znakowych i znaków konwencjonalnych, wreszcie moment kreacyjności w każdym akcie porozumiewania się. Kardynał Koenig uwypukla też praktyczną działalność św. Augustyna, ową *ars communicandi*, którą odznaczał się biskup z Hippony.

SZTUKA KOMUNIKACJI

Dużo miejsca poświęca kardynał stronie estetycznej głoszenia Ewangelii. Obok koniecznej teologicznej kompetencji potwierdzony przez *missio canonica* akcentuje on silnie inny wymiar każdego aktu komunikacji. Wymiar ten określa mianem *ars communicandi* lub aspektem poietycznym, idąc tu za pojęciami arystotelesowskimi: *theoria, praxis* i *poiesis*. Strona twórcza lub inaczej mówiąc artystyczna przekazywania Dobrej Nowiny była w najnowszych dziejach Kościoła często zaniedbywana lub wręcz pomijana.

Jednakże nie zawsze tak bywało. Ruch franciszkański w średniowieczu wpłynął zapładniająco na ówczesną literaturę. Okres Reformacji był okresem rozkwitu śpiewu kościelnego. Papieże renesansowi przyczynili się do rozwoju sztuk pięknych. Moment artystyczny posiada ogromne znaczenie w dobie środków masowego przekazu lub dokładniej: środków masowego odbioru. Poprzez środki te zwiększyła się liczba potencjalnych odbiorców dzieł sztuki. Dzięki środkom tym powstał cały szereg nowych rodzajów sztuki. Człowiek przyszłości będzie w coraz większej mierze człowiekiem audio-wizualnym. Istnieje tu poważne niebezpieczeństwo zacofania: krasomówstwo praktykowane na ambonach nie może być przenoszone automatycznie i mechanicznie do studia radiowego lub telewizyjnego. Musimy tutaj wiele uczyć się od fachowców, aby sprostać zadaniu głoszenia Słowa Bożego.

TEOLOGIA A ŚRODKI MASOWEGO PRZEKAZU

Głoszący Słowo Boże powinni być w pewnym sensie artystami, a każdy prawdziwy artysta powinien przypominać nam Boga-Stwórcę.

Stąd istnieje potrzeba otwartej postawy Kościoła wobec wszelkiej prawdziwej sztuki i artyzmu. Maksyma otwartej postawy prowadzi nas do innej dziedziny masowej komunikacji a mianowicie: prasy, gdzie manifestuje się ona jako pewna przejrzystość, przezroczystość. Na owej przezroczystości polega sztuka dziennikarstwa.

Przezroczystością nazywa kardynał Koenig gotowość osób lub grup do udzielania informacji. Jest oczywiste, jak wysoko ceni się przezroczystość prasy. Częściowy tylko brak przezroczystości może być dużą przeszkodą w kontaktach osoby lub grupy z ogółem publiczności. Z określonych powodów trzeba jednak często utrzymywać pewne rzeczy w tajemnicy np. w dyplomacji. Także w naszym Kościele może okazać się niekiedy słuszną decyzja odmowy informacji. Rodzi się jednak pytanie, w jakich dziedzinach i w jakim zakresie powinien Kościół być nieprzezroczysty. Z drugiej strony powstaje pytanie, czy zwiększenie przezroczystości Kościoła nie przyczyniłoby się do polepszenia jego stosunków ze społeczeństwem. Szczególnie ważne jest to w odniesieniu do takich spraw jak: dopuszczanie krytyki zjawisk kościelnych i podejmowanie decyzji wewnątrz Kościoła.

Kardynał Koenig oświadczył: „Krytyka wszystkiego tego, co Kościołowi można zarzucić, wydaje mi się dzisiaj bardzo pożądana. Taką rzeczową krytykę odczuwa się rzadko jako przyjemność, zwłaszcza wtedy, gdy dotyczy konkretnych choć drobnych spraw. Na dłuższą metę przezroczystość uczyni jednak Kościół sympatyczniejszym i pogłębi proces jego demokratyzacji. To samo dotyczy dziedziny podejmowania decyzji oraz poprawy publicystycznej przezroczystości na tym polu. Najważniejsze decyzje naszego Kościoła podejmuje duchowieństwo. Wprawdzie teologia i Urząd Nauczycielski Kościoła poucza nas o istocie katolickiej hierarchii, jednakże i tutaj powstają problemy dotyczące poszczególnych kompetencji. Jest rzeczą normalną, że katolicy świeccy w wielu sprawach Kościoła mają większe kompetencje niż duchowni. A skoro tak jest, to wynikają z tego ważne konsekwencje w kwestii podejmowania decyzji wewnątrzkościelnych. Zwiększenie przezroczystości Kościoła ożywiłoby nie tylko płynność komunikacyjną wewnątrz Kościoła, lecz również między Kościołem a społeczeństwem".

STRATEGIA KOMUNIKACJI

Strategię pojmuje kardynał jako „racjonalne konstrukcje hierarchicznie uporządkowanych preferencji, tworzone w celach działania społeczne-

go." Jakie prawa masowej komunikacji mogą nam pomóc w kształtowaniu możliwych strategii?

Kardynał Koenig wskazuje przykładowo na prawo rządzące recepcją treści wśród masowych odbiorców. Według tego prawa odbiorcy masowego przekazu przyjmują najchętniej to, z czym już sympatyzują. Tak więc środki masowego przekazu odgrywają ograniczoną rolę przy działaniu zmierzającym do zmiany określonych nastawień społecznych. To prawo można też zastosować do odbiorców treści religijnych.

Istnieją dwa empirycznie dobrze uzasadnione kryteria, które pozwalają nam mierzyć stopień religijności pojedynczych osób lub populacji, a mianowicie: stopień uczestniczenia w praktykach religijnych i stopień gotowości utrzymywania kontaktów społecznych z współwyznawcami danej religii. Grupy osób, które spełniają oba kryteria w wysokiej mierze — tzw. „segment intensywny" (*Intensivsegment*), przeciwstawia autor tym osobom lub grupom, u których powyższe kryteria wykazują niższe wartości — „segment redukcji" (*Reduktionssegment*). Jest rzeczą jasną, iż „segment zredukowany" występuje także w Kościele katolickim. Jest on mniejszy w krajach o pluralistycznej strukturze wyznaniowej niż w krajach, w których jedna religia silnie przeważa. Uczestnictwo uczuciowe (*involvement*) w życiu Kościoła jest wśród „segmentów zredukowanych" o wiele niższe, aniżeli wśród „segmentów intensywnych", co musi być uwzględnione przy przekazie treści religijnych za pomocą środków masowych. Wśród „segmentów zredukowanych" działa swoistego rodzaju „filtr" emocjonalny, który zmniejsza stopień uwrażliwienia tej części ludności na treści religijne. Ogólnie można powiedzieć, że masowy przekaz musi uwzględniać liczne warunki socjo-psychologiczne: wiek, poziom wykształcenia, potrzeby masowego odbiorcy, jego konsumpcyjną mentalność oraz wszystko to, co nazywamy zeświecczeniem. Wiele uwagi poświęca też kardynał stosunkowi do religii, jaki przejawiają współczesna logika i dwie odmiany filozofii neopozytywistycznej: empiryzm logiczny i operacjonalizm. Szczególnie idzie tu o próby określenia statusu znaczeniowego wypowiedzi teologicznych i religijnych.

Z. W.

CZAS NAZARETU

(OBRAZ DUCHOWEJ RODZINY OJCA KAROLA DE FOUCAULD W PIĘĆDZIESIĄT LAT PO JEGO ŚMIERCI)

„Jeżeli ziarno wpadłszy w ziemię nie obumrze, pozostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze przyniesie obfity plon." To zdanie z Ewangelii w listach i pismach Ojca de Foucauld powraca jako motyw przewodni, a jego życie jest ilustracją tego zdania.

Śmierć Ojca de Foucauld, zamordowanego przez wędrowną bandę muzułmańską, 1 grudnia 1916 roku, przeszła prawie nie zauważona. W tamtych czasach tak zwany świat cywilizowany był przecież ogromną maszyną służącą do miażdżenia życia ludzkiego. Śmierć tę mogło odczuć zaledwie kilkoro osobistych przyjaciół i garstka mieszkańców Sahary, którzy tego czy innego dnia doświadczyli powszechnej miłości tego nieznanego księdza, ukrytego w głębi pustyni i nie należącego nawet do żadnej uznanej społeczności misyjnej...

„Ta śmierć — pisze ks. Jean-François Six[1] — jest ostatnia w całym długim szeregu śmierci sobie, w których zawiera się obietnica duchowego potomstwa." Ks. Six przypomina kolejne śmierci: zupełny brak uchwytnych rezultatów jego obecności misyjnej: „Jutro minie 10 lat odkąd odprawiam mszę w Tamanrasset i ani jednego nawrócenia!" pisze o. de Foucauld 7 grudnia 1915 roku; krańcowa samotność ludzka, noc wiary (o. de Foucauld nie doświadczył oświeceń mistycznych), a zwłaszcza brak powołań do tych nowych form życia misyjnego a jednocześnie kontemplacyjnego, jakie przewidział.

„O. de Foucauld za swego życia opracował — pisze ks. J. Delacommune[2] wiele reguł zakonnych, wiele wskazówek... dla ewentualnych towarzyszy lub uczniów a przecież do końca pozostał sam. Jedyny towarzysz, który odważył się na pójście za nim, musiał go opuścić po miesiącu wspólnego życia w In-Salah, nie dotarłszy nawet do Tamanrasset, tak dalece życie prowadzone przez Ojca, było fizycznie nieludzkie. Podobnie jak Pan Jezus, jego „jedyny Wzór", Charles de Foucauld umarł sam, opuszczony przez wszystkich. Wojna rozproszyła przyjaciół i duchowych uczniów. Najwierniejszy z nich i najbliższy sercu, Louis Massignon, przebywa na Wschodzie, w Kairze i tam w 1917, wyda jego *Wskazówki*, które we Francji będą znane dużo później. Czy można

---

1 J. F. Six *Charles de Foucauld aujourd'hui*, Seuil, Paris. Książka wydana w pięćdziesiątą rocznicę śmierci, składa się z krótkiego życiorysu, ilustrowanego tekstami brata Karola. Na końcu autor omawia znaczenie o. de Foucauld.

2 „Parole et Mission", n. 35, 1966. *Prądy misyjne pięćdziesiąt lat po śmierci o. de Foucauld* opracowane przez R. Voillaume, J. Delacommune, R. L. Moreau, Cl. Souffrant, G. Ardant i S. de Beaurecueil (Ed. du Cerf, Paris).

uważać za coś żywego to małe stowarzyszenie, które Ojciec założył podczas jednego ze swoich ostatnich pobytów we Francji i które nigdy nie uzyskało poparcia władz kościelnych? Trzeba będzie całej energii Massignona, żeby po powrocie z Kairu tchnąć w nie nowe życie.

W pięćdziesiąt lat później nie sposób zliczyć uczniów Ojca de Foucauld, a uniwersalność jego idei jest taka, że, jak się zdaje, może ona być natchnieniem i podporą dla każdego człowieka dobrej woli, pragnącego żyć z Chrystusem, niezależnie od tego jaka jest sytuacja społeczna tego człowieka. Czy to będzie ksiądz, zakonnik, świecki, żonaty czy bezżenny, robotnik czy mieszczanin — każdy może się zetknąć z pełną życia wspólnotą braterską (*fraternité*) ze związkiem kapłanów lub świeckich, który może go wprowadzić w klimat miłości, radosnego rozwoju i oddania, lub w takim klimacie podtrzymać".

Ziarno wrzucone w ziemię przynosi owoce. Cała duchowa rodzina, wywodząca się od Ojca de Foucauld rozwinęła się, rozkwitła z dziwną szybkością i w najrozmaitszych formach. W Kościele współczesnym można naprawdę mówić o „fenomenie Ojca de Foucauld".

TUZIN STOWARZYSZEŃ

Do „Stowarzyszenia Karola od Jezusa, Ojca de Foucauld" (Association Charles de Jésus, Père de Foucauld) należą ugrupowania zarówno zakonne jak świeckie. Wymienimy pokrótce ich charakterystyczne cechy.

Przede wszystkim trzy zgromadzenia zakonne nowego rodzaju, które powstały między rokiem 1933 a wojną, a po wojnie rozwinęły się błyskawicznie: „Mali Bracia od Jezusa", „Małe Siostry od Jezusa", „Małe Siostry od Najświętszego Serca Jezusa". Te trzy zgromadzenia — mimo ich najgłębszego pragnienia wtopienia się w masy — są dziś dobrze znane. Ich wspólnoty braterskie znajdują się wszędzie, gdzie można bez hałasu brać pełny udział w życiu biednych, nie znających Jezusa, czy to będą nomadzi na pustyni, czy chłopi z „Trzeciego Świata", czy proletariusze z krajów uprzemysłowionych, czy marynarze na dalekomorskich kutrach, czy mieszkańcy parszywych przedmieść całego świata, czy wreszcie obolała ludność Wietnamu.[3]

Wspólnoty braterskie tych trzech zgromadzeń wrastają w środowiska biedoty dzieląc jej stan i pracę i oddają się życiu kontemplacyjnemu ale nie prowadzą żadnej działalności apostolskiej. Znajdziemy je w Tamanrasset, gdzie na początku tego wieku Ojciec de Foucauld własnymi rękami zbudował pustelnię w której żył i modlił się przez 11 lat. Tamanrasset to stolica Hoggaru, dziwnego królestwa o powierzchni

---

[3] „Informations Catholiques Internationales" w numerze z 1 września 1958 poświęciły duży i wyczerpujący artykuł Małym Braciom i Małym Siostrom (Przekład „Znak", 115, 1964).

Francji, najsmutniejszego miejsca na ziemi. Jest to nagi, kamienny kraj, zamieszkały przez członków plemienia Targui i potomków dawnych niewolników, którzy żyją tu w dojmującej saharyjskiej ciszy i w ubóstwie pustyni. Żyją z uprawy anemicznych ogrodów i z pracy przy budowie centrum atomowego, założonego przez armię francuską o 100 kilometrów od miasta. Tutaj, zagubione wśród domów biedoty, żyją wspólnoty braterskie Małych Braci i Małych Sióstr. Nie trudno ich znaleźć. Wystarczy spytać jakie bądź dziecko o adres „marabutów" (ludzi Boga). Dzieci znają ich doskonale, bo marabuci są przyjaciółmi wszystkich. Trzej Bracia z Tamanrasset: Michał, Habib i Maurycy wtopieni w ludność miasta przejęli oczywiście jej zwyczaje: siadają na ziemi, rozmawiają po arabsku a jeden z nich przybrał nawet miejscowe imię, Habib. W ciągu dnia pracują, bo nie chcą być nikomu ciężarem: Michał jest radiotechnikiem, Habib pielęgniarzem a Maurycy urzędnikiem w biurze. Modlą się rano, wieczorem, czasem w nocy. Z ich chudości, z ich jasnego spojrzenia bije jakaś moc, która jest zapewne mocą pokornych i „pokój czyniących". Chcą być świadkami Boga, narzędziem w Jego rękach, „sługami nieużytecznymi", w nadziei, że ich ewangeliczne życie może poruszyć dusze ludzi.

Ojcu de Foucauld nie wystarczała samotność jego chaty w Tamanrasset. Sześć lat przed śmiercią, chcąc być czasem bliżej Boga, zbudował sobie maleńką pustelnię w odległości 50 km. na wysokości 2 780 m., na wyżynie Assekrem. Obecnie trzej Mali Bracia mieszkają tam na górze. Po co? Odpowiadają: „Nasze życie jest zogniskowane w Bogu. Jesteśmy kontemplatykami, obarczonymi specjalną misją modlitwy za wszystkich Małych Braci na całym świecie. Nie staramy się zakładać Kościoła ale staramy się być Kościołem. Nie będzie z nas żadnego pożytku, jeżeli nie będziemy świętymi. Nie dochodzimy do świętości ale dążymy do niej. Bez świętości nasze życie byłoby porażką". Na wysokości prawie 3000 m panuje przejmująca cisza, która tłumi i zaciera wszelkie dźwięki cywilizacji. Słońce reguluje ich życie, modlitwę i pracę. Mali Bracia zbudowali kilka kamiennych celek-pustelni, położonych daleko jedna od drugiej, co im umożliwia odprawianie dłuższych rekolekcji. Czasem trwają one 40 dni, podczas których Mały Brat żyje w absolutnym milczeniu i nawet po żywność przychodzi raz na kilka dni i wyłącznie w nocy. Tak jak w Tamanrasset, Mali Bracia dzielą swój czas na modlitwę, pracę umysłową i pracę zarobkową. Pracą zarobkową w Assekrem są pomiary meteorologiczne, przeprowadzane dla rządu. Oprócz tego studiują język *targui*, na podstawie słownika opracowana przez Ojca de Foucauld, czytają, pogłębiają swoją wiedzę religijną. Wszystkie prace fizyczne: pranie, przygotowywanie posiłków, i murarkę wykonują sami.

Małe Siostry żyją zupełnie podobnie. Najciężej jest może tym, które należą do wspólnot wśród nomadów. „Domem" takiej wspólnoty jest

namiot, a gospodarstwem kilka zwierząt i parę naczyń kuchennych. Małe Siostry wędrują razem z Tuaregami, żeby mieć udział w tej egzystencji może najnędzniejszych na ziemi. Tuaregowie i nieliczni niewolnicy, jacy im dziś pozostali, z miejsca na miejsce pędzą swoje chude kozy i wielbłądy, w poszukiwaniu trochę lepszych pastwisk. Razem z dziećmi i starcami obozują podczas zimnych pustynnych nocy. Ich ubóstwo jest zupełne. Właśnie dlatego i dlatego, że o. de Foucauld tak postępował, Małe Siostry chcą być wśród nich obecne. Ich wspólnota jest całkowicie oparta na adoracji. Modlą się za wszystkich nomadów całego świata.

Sercem każdej wspólnoty jest kaplica. Mała, zawsze zbudowana z materiałów miejscowych, cicha i ogołocona, w każdym przechodniu budzi chęć, by przysiąść na piasku i modlić się. Mali Bracia i Małe Siostry odprawiają zawsze przynajmniej godzinę adoracji dziennie. Ich jedynym powołaniem jest patrzeć na Jezusa, kontemplować Go w nieustającej modlitwie, kochać Go i naśladować. Jako Mali Bracia całego świata mają być „wszystkim dla wszystkich" w modlitwie ale i w codziennym życiu. Drzwi wspólnoty są otwarte dla każdego gościa: dla tego co szuka pracy, odrobiny przyjaźni czy kawałka chleba. Mali Bracia wszystkich gości uważają za wysłańców Boga.

Mali Bracia i Małe Siostry od Ewangelii żyją tym samym duchem i w podobnych warunkach na wzór „życia w Nazarecie", życiem kontemplacyjnym, pokornym, zwyczajnym, z Jezusem i z najbiedniejszymi. Otrzymują jednak od Kościoła misję apostolską. Oni również pracują fizycznie ale dla nich ta praca ma być „podporządkowana konkretnym wymaganiom życia apostolskiego".

Zgromadzenie męskie istnieje od 10 lat, ale rozwija się szczególnie od trzech lat. 1 lipca 1966 trzydziestu Małych Braci od Ewangelii złożyło wieczyste śluby a nowicjuszy było wówczas trzynastu. Istniało też 11 wspólnot braterskich, we Francji, we Włoszech, w Kamerunie, w Angoli, w Argentynie i w Wenezueli. Małe Siostry od Ewangelii powstały przed paru laty. Żyją w dwóch wspólnotach wenezuelskich, a we francuskiej wspólnocie w Bonneville wychowują się nowicjuszki.

Obok tych zgromadzeń zakonnych działa stowarzyszenie księży diecezjalnych „Kapłański związek Jezus-Caritas" (Union Sacerdotale Jésus-Caritas) i cztery stowarzyszenia, w typie Instytutów Świeckich, przeznaczone dla ludzi świeckich, żyjących w świecie, ale składających śluby. Powstały one po 1951 roku i są to: „Braterski związek świeckich poświęconych" (Union Fraternelle des Laics Consacrés) grupujący ludzi zaangażowanych w pracę dla rozwoju ludzkości; odpowiednik żeński „Braterstwo Jezus-Caritas" (Fraternité Jêsus-Cáritas); „Nazareński związek braterski Charles de Foucauld" (Union des Fraternités Nazarêennes Charles de Foucauld) gromadzący kobiety pracujące wśród społecznie lub psychicznie upośledzonych, wreszcie: „Związek braterski

raire spirituel de Charles de Foucauuld, J. — F. Six (Seuil), *Charles de Foucauld et la fraternité universelle*, D. i F. Barrat (Seuil); *Charles de Foucauld, explorateur mystique*, M. Carrouges; prace o. Péyriguère, (Cerf i Centurion) i *Carnet*, o. Ploussard (Seuil). Wszystkie te książki, w samych wydaniach francuskich miały nakłady od 25 000 do 100 000 egzemplarzy a oczywiście są również tłumaczone na wiele języków nie tylko europejskich (*Itinéraire* ks. Six został ostatnio wydany po japońsku).

Wspomnieliśmy tutaj o o. Ploussard i Péyriguère; są to naśladowcy o. de Foucauld, którzy wiele lat spędzili na pustyni. Można by wspomnieć o wielu innych, którzy czerpiąc całkowite lub częściowe natchnienie z życia i dzieł o. de Foucauld, przeprowadzili naturalne doświadczenia duchowe i misjonarskie, od L. Massignona, pierwszego ucznia, do o. Monchanin, żyjącego wśród Hindusów jak Hindus i u którego zresztą wpływ o. de Foucauld skombinował się z wypływem o. Lebbe, apostoła Chin. Oryginalne doświadczenia apostolskie o. Dournes w górach wietnamskich i o. de Beaurecueil w Afganistanie wyrosły również z wpływów o. de Foucauld.

O. de Foucauld przeżywał jakąś rzeczywiście nową i bardzo ewangeliczną obecność misyjną, z mocno zaakcentowaną kontemplacją, ze szczególnie wyczuloną potrzebą adaptacji, z nowym sposobem podchodzenia do niewierzących z pozycji „uniwersalnego brata", z nowym stylem ubóstwa. Są to rzeczy jak najściślej odpowiadające dzisiejszym potrzebom i aspiracjom i próby, które Sobór potwierdził. Oczywiście wpływ „Brata Karola" zbiega się tu z innymi wplywami. Ale nie można wykluczyć że kiedyś, dużo później, kiedy upływ czasu wyjaśni wiele spraw, historycy ocenią o. de Foucauld jako człowieka, który na swojej epoce wycisnął piętno równie charakterystyczne, jak piętno świętego Franciszka i Bernarda na Średniowieczu.

Oto, co o tym pisze zakonnica należąca do „Sodalicji":

„Im bardziej zgłębiam duchowość o. de Foucauld, tym mocniej uderza mnie jak dalece odpowiada ona duchowym potrzebom naszych czasów: Kościół, dokonujący swego *aggiornamento* i otwierający się na świat; Kościół, przyjmujący „braci odłączonych" i rozpoczynający dialog z religiami niechrześcijańskimi; Kościół, który jutro wyśle księży pracujących — czyż nie jest to dokonujący się na naszych oczach początek realizacji tego „uniwersalnego braterstwa", którego namiętnym heroldem był o. de Foucauld? Moim zdaniem to co on wniósł jest olśniewającą odpowiedzią na problemy ewangelizacyjne dzisiejszego świata. Wystarczy otworzyć oczy, przypatrzeć się jak żyją Mali Bracia i Małe Siostry, odczytać i przemyśleć *Wskazówki*, wejść w kontakt z członkami „Związku braterskiego" żeby sobie zdać sprawę, że tutaj znaj-

duje się odpowiedź na tyle cierpień (fizycznych, moralnych i duchowych), które dręczą dzisiejszy świat".

Te uwagi pochodzą z odpowiedzi na ankietę, przesłaną członkom „Sodalicji" przez ks. Six, jej kierownika od śmierci L. Massignona. Każdy miał odpowiedzieć w jaki sposób „spotkał" ojca de Foucauld, co uważa za najważniejsze w jego posłaniu i jaki jest stosunek tego posłania do potrzeb naszych współczesnych. Oto inna, szczególnie reprezentatywna wypowiedź:

„Kiedy byłem dzieckiem i młodym chłopcem, zachwycało mnie przede wszystkim całkowite oddanie się Ojca. Ostatnio cenię szczególnie aspekt „życia z Nazaretu", świadectwo milczącego istnienia, zastosowane do trudnych nieraz okoliczności mojego życia osobistego. O. de Foucauld jest dla mnie świętym naszych czasów i daje mi — w płaszczyźnie osobistej — przykład namiętnej miłości do żywego Chrystusa a — w płaszczyźnie stosunków z ludźmi — przykład miłości uważnej, bezinteresownej, pokornej i ufnej. Kiedy idę za tym przykładem mam świadomość, że znajduję się w aktualnie żywym nurcie Kościoła i w duchu Soboru".

PRZESTAWIENIE WARTOŚCI WSPÓŁCZESNYCH

„Życie w Nazarecie" powraca w prawie wszystkich wypowiedziach ankiety. „Uderzyło mnie zwłaszcza jego przywiązanie do życia z Nazaretu, tego życia, które nas zobowiązuje do przestawienia tych wartości, na jakie się zwykle powołujemy", pisze jeden z respondentów.

Takie przestawienie wartości jest niewątpliwie tym, do czego dąży wielu uczniów „Brata Karola". „W świecie, który wierzy tylko w technikę, pracę, pieniądze, zdrowie, itd., życie chrześcijańskie — jeżeli ma być prawdziwe — musi polegać na przeżywaniu wartości Błogosławieństw", pisze jeden. A inny: „Świat obecny potrzebuje braterstwa po to, by zapełnić pustkę jaką pozostawia zmaterializowanie, potrzebuje przyjaźni w znaczeniu wymiany między człowiekiem a człowiekiem, podczas gdy sam świat jest ogarnięty normalizacjami, kodyfikacjami i tym wszystkim, co jest bezosobowe w dzisiejszej biurokracji".

Świat obecny, tak daleki od Błogosławieństw, jest również daleki od przypowieści o liliach polnych. Odrzuca modlitwę na rzecz skutecznego działania. Przyjmując reprezentację różnych ugrupowań duchowej rodziny o. de Foucauld, zebranych w Taizé w lipcu 1966 roku, dla uczczenia 50 rocznicy jego śmierci — pastor Schutz podkreślił, że dzisiejszy świat podaje w wątpliwość wartość modlitwy, że „podaje w wątpliwość spotkanie z Bogiem na rzecz spotkania z ludźmi".

„Sądzę — wyjątek z innej odpowiedzi na ankietę — że w naszych czasach zagadnienie modlitwy wywołuje u wielu ludzi poczucie we-

wnętrznej niewygody. Odczuwają oni niejasne wyrzuty sumienia, ponieważ nie dysponują czasem na modlitwę w przeciwieństwie do zakonników. A ta zupełnie prosta modlitwa, jaką określił o. de Foucauld, rozwiązuje ten problem, ponieważ każdy może mieć czas na myślenie o Bogu, na kochanie Go, co pozwala na stały kontakt z Panem".

Odnaleźć miejsce modlitwy w życiu, to w najgłębszy sposób spotkać się z Kimś. Jeden z przedstawicieli Braterskiego Związku młodych podkreślił, że do Związku nie należy przychodzić po to tylko, żeby przynosić światu wartości chrześcijańskie, ale by koniecznie i na serio spotkać Chrystusa; wszystko inne wypływa z tego spotkania.

SOJUSZ DZIAŁANIA I KONTEMPLACJI

Charles de Foucauld dostarcza przykładu pewnego sojuszu działania, życia czynnego i kontemplacji, a jest to połączenie szczególnie harmonijne i szczególnie dostosowane do naszej epoki. Takie zdania powracają nieraz w odpowiedziach na wspomnianą już ankietę, a również podczas spotkania w Taizé w wielu wypowiedzich o tym mówiono.

Jedna z Małych Sióstr od Najświętszego Serca mówiła: „To życie kontemplacyjne, dzięki któremu próbujemy stawać przed Bogiem, chcemy przeżywać wśród ludzi i wobec ludzi. Karmi się ono samym spotkaniem ze światem. A zawdzięczamy Ojcu, że separacja od świata nie jest momentem określającym nasze życie kontemplacyjne. Klauzura w sensie ścisłym a więc materialnym nie istnieje, ale jeszcze bardziej nie ma jej w sensie duchowym. Chcemy, żeby między nami a ludźmi nie było innej tajemnicy niż tajemnica Samego Boga, nawet jeżeli ryzykujemy niezrozumienie, zwłaszcza w środowiskach niechrześcijańskich. Ale bardzo nam zależy, żeby to niezrozumienie nie płynęło z jakiejś »nieczytelności« naszego życia, a tak by się stało, gdyby jego zwyczaje przesłaniały w jakiś sposób możliwość uchwycenia tajemnicy Boga".

Życie kontemplacyjne i życie czynne złączone razem — taka sama jest oczywiście zasada wspólnoty braterskiej „Jezus-Caritas" ugrupowania kobiet żyjących w świecie i składających śluby. Ich reguła mówi tak: „Chodzi o to, żeby w jakimkolwiek życiu świeckim, pokornie i w duchu adoracji, prowadzić życie głęboko zjednoczone z Chrystusem i Jemu poświęcone".

A jedna z nich tak powiedziała w Taizé:

„Nasza obecność w świecie mogłaby się wydawać przeszkodą dla życia kontemplacyjnego; tymczasem odkrywamy stopniowo, że ona nie tylko nie jest przeszkodą, ale przeciwnie podporą i pożywką i że nasze poświęcenie się Bogu dotyczy wszystkich spraw świata tak samo jak naszego życia duchowego. To wszystko musi się stać jednością. Jakie

duje się odpowiedź na tyle cierpień (fizycznych, moralnych i duchowych), które dręczą dzisiejszy świat".

Te uwagi pochodzą z odpowiedzi na ankietę, przesłaną członkom „Sodalicji" przez ks. Six, jej kierownika od śmierci L. Massignona. Każdy miał odpowiedzieć w jaki sposób „spotkał" ojca de Foucauld, co uważa za najważniejsze w jego posłaniu i jaki jest stosunek tego posłania do potrzeb naszych współczesnych. Oto inna, szczególnie reprezentatywna wypowiedź:

„Kiedy byłem dzieckiem i młodym chłopcem, zachwycało mnie przede wszystkim całkowite oddanie się Ojca. Ostatnio cenię szczególnie aspekt „życia z Nazaretu", świadectwo milczącego istnienia, zastosowane do trudnych nieraz okoliczności mojego życia osobistego. O. de Foucauld jest dla mnie świętym naszych czasów i daje mi — w płaszczyźnie osobistej — przykład namiętnej miłości do żywego Chrystusa a — w płaszczyźnie stosunków z ludźmi — przykład miłości uważnej, bezinteresownej, pokornej i ufnej. Kiedy idę za tym przykładem mam świadomość, że znajduję się w aktualnie żywym nurcie Kościoła i w duchu Soboru".

PRZESTAWIENIE WARTOŚCI WSPÓŁCZESNYCH

„Życie w Nazarecie" powraca w prawie wszystkich wypowiedziach ankiety. „Uderzyło mnie zwłaszcza jego przywiązanie do życia z Nazaretu, tego życia, które nas zobowiązuje do przestawienia tych wartości, na jakie się zwykle powołujemy", pisze jeden z respondentów.

Takie przestawienie wartości jest niewątpliwie tym, do czego dąży wielu uczniów „Brata Karola". „W świecie, który wierzy tylko w technikę, pracę, pieniądze, zdrowie, itd., życie chrześcijańskie — jeżeli ma być prawdziwe — musi polegać na przeżywaniu wartości Błogosławieństw", pisze jeden. A inny: „Świat obecny potrzebuje braterstwa po to, by zapełnić pustkę jaką pozostawia zmaterializowanie, potrzebuje przyjaźni w znaczeniu wymiany między człowiekiem a człowiekiem, podczas gdy sam świat jest ogarnięty normalizacjami, kodyfikacjami i tym wszystkim, co jest bezosobowe w dzisiejszej biurokracji".

Świat obecny, tak daleki od Błogosławieństw, jest również daleki od przypowieści o liliach polnych. Odrzuca modlitwę na rzecz skutecznego działania. Przyjmując reprezentację różnych ugrupowań duchowej rodziny o. de Foucauld, zebranych w Taizé w lipcu 1966 roku, dla uczczenia 50 rocznicy jego śmierci — pastor Schutz podkreślił, że dzisiejszy świat podaje w wątpliwość wartość modlitwy, że „podaje w wątpliwość spotkanie z Bogiem na rzecz spotkania z ludźmi".

„Sądzę — wyjątek z innej odpowiedzi na ankietę — że w naszych czasach zagadnienie modlitwy wywołuje u wielu ludzi poczucie we-

wnętrznej niewygody. Odczuwają oni niejasne wyrzuty sumienia, ponieważ nie dysponują czasem na modlitwę w przeciwieństwie do zakonników. A ta zupełnie prosta modlitwa, jaką określił o. de Foucauld, rozwiązuje ten problem, ponieważ każdy może mieć czas na myślenie o Bogu, na kochanie Go, co pozwala na stały kontakt z Panem".

Odnaleźć miejsce modlitwy w życiu, to w najgłębszy sposób spotkać się z Kimś. Jeden z przedstawicieli Braterskiego Związku młodych podkreślił, że do Związku nie należy przychodzić po to tylko, żeby przynosić światu wartości chrześcijańskie, ale by koniecznie i na serio spotkać Chrystusa; wszystko inne wypływa z tego spotkania.

SOJUSZ DZIAŁANIA I KONTEMPLACJI

Charles de Foucauld dostarcza przykładu pewnego sojuszu działania, życia czynnego i kontemplacji, a jest to połączenie szczególnie harmonijne i szczególnie dostosowane do naszej epoki. Takie zdania powracają nieraz w odpowiedziach na wspomnianą już ankietę, a również podczas spotkania w Taizé w wielu wypowiedzich o tym mówiono.

Jedna z Małych Sióstr od Najświętszego Serca mówiła: „To życie kontemplacyjne, dzięki któremu próbujemy stawać przed Bogiem, chcemy przeżywać wśród ludzi i wobec ludzi. Karmi się ono samym spotkaniem ze światem. A zawdzięczamy Ojcu, że separacja od świata nie jest momentem określającym nasze życie kontemplacyjne. Klauzura w sensie ścisłym a więc materialnym nie istnieje, ale jeszcze bardziej nie ma jej w sensie duchowym. Chcemy, żeby między nami a ludźmi nie było innej tajemnicy niż tajemnica Samego Boga, nawet jeżeli ryzykujemy niezrozumienie, zwłaszcza w środowiskach niechrześcijańskich. Ale bardzo nam zależy, żeby to niezrozumienie nie płynęło z jakiejś »nieczytelności« naszego życia, a tak by się stało, gdyby jego zwyczaje przesłaniały w jakiś sposób możliwość uchwycenia tajemnicy Boga".

Życie kontemplacyjne i życie czynne złączone razem — taka sama jest oczywiście zasada wspólnoty braterskiej „Jezus-Caritas" ugrupowania kobiet żyjących w świecie i składających śluby. Ich reguła mówi tak: „Chodzi o to, żeby w jakimkolwiek życiu świeckim, pokornie i w duchu adoracji, prowadzić życie głęboko zjednoczone z Chrystusem i Jemu poświęcone".

A jedna z nich tak powiedziała w Taizé:

„Nasza obecność w świecie mogłaby się wydawać przeszkodą dla życia kontemplacyjnego; tymczasem odkrywamy stopniowo, że ona nie tylko nie jest przeszkodą, ale przeciwnie podporą i pożywką i że nasze poświęcenie się Bogu dotyczy wszystkich spraw świata tak samo jak naszego życia duchowego. To wszystko musi się stać jednością. Jakie

bądź jest środowisko czy zawód każdej z nas — od dziewczyny wiejskiej, żyjącej we własnej rodzinie, robotnicy fabrycznej, pakującej towary, czasem przez 9 czy 10 godzin, do takiej, która wyjeżdża na misje — naszym wspólnym powołaniem, niezależnie od dzielących nas różnic, pozostaje uświęcenie, ofiara i modlitwa, właśnie w imieniu tego naszego środowiska, często tak zdechrystianizowanego, tak oddalonego od Chrystusa, którego trudności są naszym udziałem (...) Trudności te polegają po prostu na braku czasu i sił na modlitwę, po dniu ciężkiej pracy, na braku warunków mieszkaniowych, któreby umożliwiały skupienie. Fakt, że razem z naszym środowiskiem dzielimy te trudności, zobowiązuje nas również do starań o polepszenie warunków życiowych tych wszystkich kobiet, jakie nas otaczają i mają prawo do jakiegoś ludzkiego życia, do wolnego czasu po pracy, który my poświęcamy modlitwie a one jakiejś innej działalności czy po prostu odpoczynkowi.

Dużą pomocą bywa dla nas myśl o życiu matek. Mówimy sobie: Przecież nie zostaje im wiele czasu dla siebie skoro mają na głowie i męża i dzieci. Kiedy my mamy adorację nocną a brak nam sił do wstania, myślimy o tych matkach, których dzieci mają koklusz czy odrę i które noc w noc nie jeden raz muszą wstawać. I wtedy często prosimy Pana Jezusa żeby nam dał taką ofiarność jaką matki mają dla swoich dzieci i taką zdolność do poświęcania jaką one przejawiają wobec mężów".

Modlitwa prowadzi więc do życia a życie do modlitwy. Jeden z członków Braterskiej Wspólnoty dorosłych mówił tak:

„Większość z nas, w chwili gdy słyszy głos Boga wzywający do głębszego zjednoczenia z Nim, jest już zaangażowana w życie rodzinne i zawodowe. A kiedy stajemy się członkami wspólnoty, musimy rozważyć na nowo nie tylko naszą modlitwę i osobiste stosunki z Chrystusem, ale również nasze życie rodzinne i zawodowe, głębszy sens obranego przez nas zawodu. Dokonuje się to na pewno przez wysiłek otwarcia się dla braci i sióstr ze wspólnoty; dzięki niemu łatwiej nam wykryć to, czego Bóg dla nas chciał i czego my z Nim chcemy; czego Bóg od nas oczekiwał, kiedy nas skłonił do wybrania tego środowiska, tego zawodu albo jeszcze prościej: tego męża, tej żony, tej ilości dzieci do wychowania. Takie zrewidowanie swojego życia nie jest na pewno rzeczą łatwą, ale wspólnota nam w tym pomaga i zobowiązuje nas do przemyślenia tych spraw".

„W NAJDZIWNIEJSZYCH WARUNKACH..."

W kręgu rodziny Ojca de Foucauld przeżywa się te sprawy w najrozmaitszych okolicznościach konkretnych. Jako przykład przytoczymy tu trzy wypowiedzi, z których dwie pierwsze pochodzą ze spotkania w Taizé. Najpierw Mały Brat od Jezusa mówi o swoim doświadczeniu trudności, jakie za sobą pociąga życie kontemplacyjne w świecie:

„Jezus powołał nas do przeżywania jakiegoś rodzaju szaleństwa: przyjaźń z Nim w świecie to znaczy przecież, że stawiamy się w najdziwniejszych warunkach, żeby tam z Nim się spotkać. Ja żyję w Libanie. Moi towarzysze pracy mówią: Jeżeli chcesz być zakonnikiem, idź do klasztoru; będzie ci mniej ciężko; będziesz się mógł modlić! Czasami w głębi duszy mówimy sobie: Tak, to prawda. Ale trzeba wybierać...

Trudności praktyczne? Polegają one na tym, że nasze życie modlitwy jest włączone w życie proletariatu, w życie biedaków — a to wcale nie jest łatwe. Pracujemy nieraz ciężko, osiem, czasem dziewięć godzin plus dojazdy. I wynikające stąd zmęczenie. Nie można się spóźnić do pracy, a jeżeli się nie jest księdzem, trzeba jeszcze pojechać tam, gdzie jest msza. Trzeba gotować, przyjmować gościnnie przychodzących, odwiedzać innych. Wśród tego wszystkiego trzeba znaleźć czas na adorację...

Rytm dnia jest pospieszny. Czas adoracji bywa często zakłócony otaczającym hałasem. Poza tym, kiedy się żyje w środowisku chrześcijańskim, zawsze się znajdą jakieś rzeczy przypominające Jezusa, przypominające, że Kościół istnieje. Ale kiedy się żyje w kraju, gdzie na zewnątrz nie ma nic, coby zwracało do Chrystusa (np. obowiązek pracy w niedzielę w Izraelu), gdzie dni świąteczne nie są związane ze świętami katolickimi, gdzie się ma do czynienia z całą historią religijną nie mającą nic wspólnego z Chrystusem (Boże Narodzenie nie jest niczym dla tutejszych ludzi, ale w święto Ramadanu ulicami płynie taka radość, że człowiek mimo woli ma ochotę się w nią włączyć)... To wszystko wpływa na naszą uczuciowość, chociaż się wie, że wiara nas dzieli. Człowiek czuje się przynależny do innego świata i na dłuższą metę to nie jest lekkie.

Trzeba na pewno zapewnić sobie czas na wytężoną modlitwę po to, by przez nią Jezus nas przemienił. Bo nie my sami siebie przemieniamy, to On nas przemienia. Trzeba spojrzeć w twarz trudnościom i posłużyć się nimi jako narzędziami rzeczywistego zespolenia z krzyżem Jezusowym. W końcu to On wysyła mnie w świat i przemienia mnie w Siebie samego".

Z PSYCHICZNIE UPOŚLEDZONYMI

Kobiety z „Nazaretańskiego Związku Wspólnot Braterskich" sprawują apostolstwo zupełnie specjalne, pozostające całkowicie w nurcie Brata Karola od Jezusa. Jedna z nich tak o tym mówiła:

„Całe nasze życie religijne jest wbudowane w nasze życie apostolskie a przecież jest całkowicie kontemplacyjne. Nasze apostolstwo jest dosyć szczególne a narodziło się z nakazu o. de Foucauld: iść do najbiedniejszych, najbardziej opuszczonych, najbardziej oddalonych od Bo-

ga. Tym światem najbiedniejszych i najbardziej opuszczonych jest dla nas środowisko psychicznie i społecznie upośledzonych.

Nasze środki działania? Tworzymy małe grupki upośledzonych i wprowadzamy je w życie naszej wspólnoty, jak dzieci w rodzinę. Jesteśmy jakby matkami grupki siedmiu czy ośmiu upośledzonych, niekoniecznie dzieci. Staramy się zajmować raczej młodzieżą i młodszymi dorosłymi, przewidując następnie jakąś kontynuację tej opieki. Dzielimy z nimi wszystko: dom, jedzenie, pracę, stosunki międzyludzkie, budżet i ubóstwo, które z jednej i drugiej strony jest bardzo wielkie. Dobra duchowe są również wspólne a w tej dziedzinie otrzymujemy od nich tyle ile same dajemy.

Wzięcie na siebie tego świata nie ogarnia tych tylko, którzy żyją z nami, ale upośledzonych na całym świecie — co najmniej 70 milionów — cierpienie ich rodzin, trud tych, co się nimi zajmują: lekarzy, personelu szpitali psychiatrycznych, wychowawców. To „wzięcie na siebie" dokonuje się w ofierze, w stawianiu się na ich miejsce, kiedy modlimy się przed tabernakulum, i w całym naszym życiu. Zgodziłyśmy się na zatopienie w świat upośledzonych po to, by przez nas i w nas Chrystus był obecny w tym środowisku i żeby niezgłębione cierpienie tych istot, zjednoczone z naszym, stało się świadomym odkupieniem świata.

W tej dziedzinie o. de Foucauld jest dla nas mistrzem. Modlitwa i działanie mogłoby się wydawać dwoma biegunami naszego życia ale w rzeczywistości jednoczy je kontemplacja. Najbardziej pokrzepiającym zdaniem z Ewangelii jest dla nas: «cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili».

Wśród młodych debilek, wśród kobiet psychopatek, wśród nieprzystosowanych społecznie odnajdujemy tego samego Chrystusa, co w mszy i w Ewangelii. Służba Boża oficjum nocnego jest ta sama co w nieprzewidzianej Jutrzni, jaką jest ewentualna potrzeba spędzenia nocy przy łóżku jednej z naszych chorych. Myślę tu o jednej z nas, która prawie całą noc siedziała przy młodej, 22-letniej psychopatce, już kilkakrotnej pacjentce szpitala, powtarzającej niestrudzenie przez całą noc: «Przysięgnij mi, że mnie kochasz, bo mnie nikt nie kocha!» Nie można nie kontemplować Jezusa w Ogrodzie Oliwnym, nie można pójść sobie spokojnie spać, skazując na samotność takie cierpienie".

U INDIAN W WENEZUELI

„Sam się dziwię, że przechodzę od życia kontemplacyjnego do życia świętej posługi — zapisał kiedyś o. de Foucauld. — Potrzeby dusz prowadzą mnie w tym kierunku wbrew mojej woli". I w innym miejscu. „Próbuję zbawiać ludzi słowem i uczynkami miłosierdzia, nie ogra-

niczając się do zbawienia ich przez modlitwę i pokutę, jak to robiłem w czasie mojego pobytu w Nazarecie. Moja troska o dusze przejawia się na zewnątrz".

Rodzina o. de Foucauld, za swoim mistrzem powtarza to samo doświadczenie; a o. Voillaume, który przez tyle lat poświęcał się całkowicie sprawie rozwoju Małych Braci od Jezusa, troszczy się obecnie przede wszystkim o rozwój Małych Braci i Małych Sióstr od Ewangelii. Obie te gałęzie nie są przeciwstawne, ale, przeciwnie, dopełniają się wzajemnie.

Jak wygląda życie apostolskie, wierne centralnej zasadzie życia o. de Foucauld, a mianowicie przykładowi z Nazaretu? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, przytoczymy jeszcze jeden tekst: list Małej Siostry od Ewangelii ze wspólnoty, założonej przed trzema laty w Jöwötönia w Wenezueli, gdzie Mali Bracia od Jezusa, a następnie Mali Bracia od Ewangelii mieli już swoją wspólnotę od siedmiu lat.

„Nasza indiańska wioska jest położona w pobliżu granicy brazylijskiej, w głębi puszczy tropikalnej, w dorzeczu jednego z dopływów Orinoko i zamieszkała wyłącznie przez Indian. Wioska zachowała swój własny, indiański rodzaj życia. Mężczyźni polują, łowią ryby, karczują puszczę na plantacje, budują chaty i pirogi. Każda rodzina posiada przynajmniej jedną a nieraz kilka tych łodzi, co jest koniecznością w kraju, gdzie jedyną sieć komunikacyjną stanowią rzeki. Zresztą budowanie łodzi zawsze było specjalnością tego plemienia, które dostarcza łodzi mieszkańcom całego dorzecza Orinoko. Indianie czasem budują te pirogi u siebie i potem spławiają je; ale dużo częściej wędrują nad Orinoko i tam je budują, co pociąga za sobą kilkumiesięczną nieobecność.

Kobiety uprawiają plantacje i jak wszędzie na świecie zajmują się domem: noszą wodę, gotują, zbierają drzewo na opał, zajmują się dziećmi i wyplatają koszyki, zwłaszcza typowe, wysokie kosze, które służą do noszenia ciężarów na plecach. Kobiety tego plemienia są prawdziwymi paniami domu.

Życie wioski jest jeszcze ciągle bardzo proste i, jeśli chodzi o wiele spraw, takie same jak przed wiekami. Ale obecnie jedna rzecz jest już pewna: prawie wszyscy, a zwłaszcza młodzi, chcą iść ku „cywilizacji technicznej" i pójdą ku niej. Ale jednocześnie obawiają się jej, ponieważ podczas swych wędrówek nad Orinoko stwierdzili, że ta cywilizacja techniczna niesie z sobą różnego rodzaju niedole. Niemniej zarysowuje się już wyraźny pęd ku tej cywilizacji, trochę hamowany przez starszych. Naszym zadaniem jest pomóc im w przygotowaniu się do tej ewolucji, po to by mogła ona dokonać się z jak najmniejszą szkodą dla bardzo pięknych wartości ludzkich tego plemienia.

Mali Bracia przebywają w tej wiosce od sześciu lat, biorąc pełny udział w życiu Indian. To plemię żyjące w puszczy — odseparowane

od wpływów zewnętrznych, jako że tylko rzeka łączy je z resztą kraju — miało do tej pory minimalną styczność ze światem zewnętrznym. Przybycie i stała obecność Braci umożliwiła Indianom odkrycie innej koncepcji życia i teraz bardzo pragną ją poznać.

My przyjechałyśmy tu w marcu 1964 i dzięki obecności Braci i zaufaniu, jakie oni zdobyli, udało nam się tak łatwo włączyć w życie wioski. Od chwili naszego przybycia kobiety zajęły się nami, aby nas nauczyć jak trzeba żyć i pracować w naszej wiosce. Razem z nimi zaczęłyśmy chodzić na plantację i po drzewo na opał, robić ich wielkie kosze, tarki do manioku, a nawet nauczyłyśmy się wiosłować i prowadzić jak należy łodzie. Kobiety indiańskie wykazały wobec nas naprawdę wielką cierpliwość i wiele zrozumienia, ale również duże wymagania, gdyż koniecznie chciały, żebyśmy się dobrze nauczyły wszystkich ich prac. My z kolei także nauczyłyśmy je tego, co same umiemy, czyli szycia na maszynie, prania a nawet prasowania. Pomagamy trochę Bratu lekarzowi w pielęgnowaniu chorych i dzieci. Te kolejne przemiany z uczennic w nauczycielki ułatwiły właśnie powstanie prawdziwej przyjaźni opartej na szacunku i obustronnej wymianie.

W kilka tygodni po naszym przyjeździe kilka młodych dziewcząt poprosiło nas, żebyśmy je nauczyły pisać i czytać. W tamtych czasach zaczynałyśmy zaledwie naukę ich języka *yekuana*, a jest to język niełatwy! Niemniej porwałyśmy się na to i nauczyłyśmy je czytać w *yekuana*. To także była prawdziwa braterska wymiana, ponieważ my uczyłyśmy je czytać i pisać litery i liczyć, podczas gdy jednocześnie one uczyły nas nowych słów, z niestrudzoną cierpliwością każąc je nam powtarzać dopóki nie uchwyciłyśmy prawidłowej wymowy. Obecnie kilka dziewcząt czyta już prawie płynnie, może pisać pod dyktando i wykonywać proste działania arytmetyczne. Natomiast Małe Siostry radzą już sobie całkiem dobrze w potocznej rozmowie. Teraz już wszystkie małe dziewczynki i większość dziewcząt przychodzi regularnie na lekcje. Należało jednak uważać, żeby nauka nie odrywała ich od środowiska i nie prowadziła do zaniedbywania normalnych zajęć i obowiązków. Poradziłyśmy sobie w ten sposób: małe dziewczynki mają godzinę lub półtorej godziny lekcji bardzo wcześnie, a potem jak zwykle mogą towarzyszyć matkom na plantacje, gdzie albo im pomagają albo podczas ich pracy zajmują się młodszym rodzeństwem. Dziewczęta zaś przychodzą na lekcje wieczorem, po ukończeniu zajęć i po posiłku.

To wszystko jest przygotowaniem do bezpośredniej ewangelizacji, którą oczywiście trzeba będzie prowadzić w ich języku. Jego znajomość jest więc dla nas istotna, gdyż inaczej nie mogłybyśmy poznać ich zwyczajów, wierzeń ani przyczyny niektórych obrzędów religijnych. Bez znajomości ich języka nie będziemy mogły w żaden sposób przedstawić im Boga, Jego tajemnic ani Osoby Zbawiciela ani wreszcie zchrystianizować ich życia, bo przecież chrystianizacja nie polega na usu-

waniu i niszczeniu, ale na przemienianiu, nakierowywaniu ku Bogu, a to jest dzieło obliczone na długi dystans.

Społeczeństwo indiańskie jest wybitnie zhierarchizowane. Mają naczelnika wsi, którego szanują i słuchają. Pomaga mu rada starszych a w każdej rodzinie ojciec jest rzeczywistą głową domu. W tych warunkach ewangelizacja nie może i nie powinna się zaczynać od dzieci ale musi objąć całe społeczeństwo indiańskie: poczynając od dorosłych mężczyzn i kobiet.

Jest rzeczą oczywistą, że nasze życie stało się dla nich przyczyną wielu pytań i że często pytają nas o Boga. Sami chętnie mówią o swoich wierzeniach, o dobrych i złych duchach i o duszy. My jednak nie znamy dość dobrze ich języka, żebyśmy mogły być pewne, że prawidłowo rozumiemy to, co do nas mówią.

Indianie zapragnęli zbudować chatę dla Boga, która miała być darem i ofiarą całej wioski. Ta kaplica jest dokładną kopią chaty ich plemienia, dużym, okrągłym domem o budowie typowo indiańskiej. Wszyscy mężczyźni z wioski, nie wyłączając Małych Braci, z zapałem pracowali przy jej budowie i wszystko wykonali własnymi rękami, razem z ołtarzem i świecznikami. A jest to naprawdę bardzo piękna i bardzo religijna budowla.

To jest pierwszy krok a przed nami długa droga do zrobienia...

„Ja siałem, Apollos podlewał lecz Pan dał wzrost".

tłumaczyła *Anna Turowiczowa*
„Informations Catholiques Internationales"
15. XII 1966

O IDEALE WSPÓLNOTY ZAKONNEJ

Doszła niedawno do Polski mała książeczka naszego rodaka z Taizé. Brat Tadeusz Matura, obecnie Kanadyjczyk, opuścił kraj jeszcze przed drugą wojną światową, jako szesnastoletni chłopak. Teraz jest członkiem trzyosobowej wspólnoty franciszkańskiej, która stanowi stałą „obecność katolicką" przy boku Rogera Schutza i jego ośrodka jedności chrześcijańskiej. Z Francji jest do Polski bliżej niż z Kanady, i brat Matura kilkakrotnie już tu przyjeżdżał.

Franciszkanie zajmują w Taizé malutką zagrodę, z ogródkiem pełnym kwiatów i gołębi, ogrodzonym wysokim burgundzkim murem. Wisi na nim, nie wiadomo dlaczego, stare koło od wozu, niepotrzebne i śliczne na chropawej fakturze tła. W mieszkaniu (bo to jest właśnie mieszkanie, nie: „klasztor") jest zwyczajna, ciepła atmosfera tych nieczęsto dziś spotykanych domów, gdzie zawsze można przyjść, i zawsze jest dobrze. Ideał tezeackich franciszkanów, analogiczny do ideału

twórcy Taizé, Rogera Schutza, to nie jakaś specyficzna akcja, asceza, czy apostolat tylko właśnie taki przejrzysty otwarty „dom". Inaczej: znak wspólnoty.

Książka brata Matury (*Célibat et Communauté*, Paris 1967, Les Ed. du Cerf) jest próbą teologicznego pogłębienia tego właśnie ideału. Autor uważa, że soborowe dokumenty (rozdział VI *Lumen Gentium* i dekret *Perfectae caritatis*), stanowią rodzaj kompromisu między dawniejszą a rodzącą się teraz interpretacją sensu i roli życia zakonnego, lecz nie jest to jakiś kompromis ostateczny, który by zamykał drogę odnowie, lecz przeciwnie, właśnie otwarcie drzwi i zachęta, nie tylko do praktycznych reform lecz także do dalszej refleksji teologicznej.

O swoich uwagach krytycznych co do niektórych starszych ujęć brat Matura pisze, że są raczej „stawianiem problemów" niż ich ostatecznym rozwiązywaniem. Swe propozycje nazywa konsekwentnie „hipotezami". Wytrawna, typowa dla Taizé, kultura dialogu, która każe poruszać się z szacunkiem i umiarem po terenach tak bardzo unerwionych miłością ludzką i ofiarą ludzkiej najlepszej woli, nie może jednak przysłonić osobistego zaangażowania, jakie stoi za tym niedługim, rozważnym tekstem. Jego „hipotezy i problemy" bywają bardzo interesujące historycznie i po prostu intelektualnie, przede wszystkim jednak, i to widać, książka jest wyznaniem wiary w pewien ideał osobisty, jest zapisem sensu własnego zakonnego życia. Ten zapis właśnie autor zdaje się ofiarowywać, ufnie i serdecznie, przede wszystkim ludziom, z którymi łączy go braterstwo powołania, lecz i tym także, którym powołanie takie może wydawać się niepojęte.



W dominującym aż do Soboru rozumieniu sensu życia zakonnego, autor wyróżnia dwie linie interpretacyjne. Pierwsza przedstawia się tak: *Pójście drogą rad ewangelicznych stanowi z jednej strony bardziej pewny i pełniejszy blasku sposób osiągnięcia doskonałości. (...) Rady są drogą wąską, ale pewniej prowadzącą do celu. (...) Z drugiej strony (życie zakonne) ma być manifestowaniem tej doskonałości, stanowić apel i bodziec dla chrześcijan idących ścieżkami zwykłymi. Pogląd taki mieści się więc jak widać w ramach koncepcji ześrodkowanej na doskonałości jednostki. Jednocześnie, zdaje się wprowadzać podział Ludu Bożego na dwie kategorie: tych co idą drogą zwyczajną, mniej pewną, i tych co wybrali drogę doskonałości. Aspekt wspólnotowy nie odgrywa w życiu zakonnym jakiejś ważniejszej roli. (...) Przywiązuje się doń wagę tylko z punktu widzenia oparcia, jakie stanowi w dążeniu do doskonałości i terenu realizowania miłości, jaki przedstawia.*

Drugą linię interpretacyjną reprezentował nurt monastyczny. Treścią główną życia zakonnego był tu moment eschatologiczny: nie sta-

nowiło ono przede wszystkim środka osobistego doskonalenia, tylko miało realizować w Kościele pewien typ egzystencji chrześcijańskiej, o której sądzono, że zawiera cechy Królestwa. Nurt monastyczny nosił czasem piętno wpływów neoplatońskich. Urzeczywistnianie życia już „angelicznego", jak mówiono wtedy,ześrodkowywało się często (choć jak sądzi brat Matura nie zawsze i nie wyłącznie) na kontemplacji w sensie starożytnej *theoria*, stąd też wyakcentowanie (znów nie zawsze i nie wyłącznie) ucieczki od świata, *fuga mundi*. Za najistotniejszą cechę tradycji monastycznej autor uważa jednak to, że chodziło w niej nie tyle o zdobywanie pewniejszą drogą osobistej doskonałości, co o urzeczywistnienie idealnego życia: „archetypu Królestwa". Nic dziwnego, jego zdaniem, że śluby (odnoszące się do rad ewangelicznych) nie były w tej tradycji początkowo skrystalizowane tak jasno jak potem, i że nie związała się ona nigdy tak jednoznacznie jak późniejsze zgromadzenia z jakimś określonym typem aktywności apostolskiej czy też charytatywnej. Nie „robienie" bowiem było jej treścią główną, lecz „bycie", nie jakiś typ funkcji lecz typ życia, sam styl chrześcijańskiej egzystencji.

Dokumenty soborowe podejmują, zdaniem T. Matury, pierwszą interpretację doskonalenia indywidualnego, lecz mówią już także o znaczeniu eschatologicznym. Trzeba także podkreślić, że *nie występuje w nich nigdzie stwierdzenie wprost, jakoby praktykowanie rad było pewniejszą, łatwiejszą drogą do doskonałości. (...) Bardziej akcentuje się ideę znaku niż ideę pewnego środka.* Co więcej, w ostatniej już wersji tekstu *Lumen Gentium życie zakonne nie jest przedstawione głównie jako znak świętości w sensie etycznym, lecz raczej jako znak obiektywnej transcendencji Boga, Jego Królestwa, Jego potęgi i Jego nieustającej nowości.* Zdaje się to więc dowodzić, że ewolucja myślenia Ojców Soboru szła mimo wszystko w kierunku interpretacji drugiej, bardziej eschatologicznej.

Przechodząc do tego, czego już w tekstach oficjalnych nie ma, (lecz co wobec tego stanowi wciąż otwarte drogi dalszych pogłębień teologicznych), brat Matura stwierdza przede wszystkim, że bardzo niewiele miejsca zajmuje w nich idea wspólnoty. *Tylko dekret Perfectae caritatis wspomina o niej, ale chociaż czyni to świetnie, to jednak bardzo ogólnikowo.* Tłumaczy to się zapewne między innymi właśnie niedostatkiem gotowych już przemyśleń teologicznych. Z kolei autor przystępuje do analizy uzasadnień biblijnych „klasycznej triady" rad. *Czy w Nowym Testamencie*, pyta, *można znaleźć nauki Jezusa, lub Jego przykłady, które pozwoliłyby nam twierdzić, że istnieją rzeczywiście trzy rady, to znaczy trzy takie wezwania, które nie byłyby skierowane do wszystkich, i nie byłyby dla wszystkich obowiązujące, lecz byłyby tylko możliwościami postępowania do przyjęcia lub odrzucenia?*

Zdaniem brata Matury, jedyną radą, o której świadczy całkiem jasno tradycja ewangeliczna: logia Jezusa i listy Pawła, jest celibat wybrany „dla Królestwa niebieskiego".

O ubóstwie, autor pisze, że *być ubogim, być małym, być dzieckiem, to wymóg podstawowy, skierowany do wszystkich uczniów Chrystusa i teksty nie pozwalają nam o tym wątpić. Nie jest to więc jakaś rada, którą można by dowolnie przyjąć lub odrzucić, ani jakiś charyzmat, lecz wymiar każdej egzystencji chrześcijańskiej jako takiej.*

O posłuszeństwie zakonnym czytamy: *Idea posłuszeństwa zakonnego każe widzieć w pewnym określonym człowieku, w legalnym przełożonym, pośrednika woli Boga. (...) Rzecz dziwna, Sobór nie zdefiniował ani celibatu ani ubóstwa, lecz dwukrotnie opisuje i definiuje posłuszeństwo. Polega ono na podporządkowaniu się dla Boga — człowiekowi i jest doskonałością, wychodzącą poza wymogi nałożone przez przykazania. (L.G., 42). Człowiek, legalny przełożony, jest uważany za przedstawiciela Boga. (P.C., 14). Czy takie rozumienie posłuszeństwa zakonnego można poprzeć tekstami lub postawami, zawartymi w Nowym Testamencie? Teksty, jakie się przytacza, mają o wiele szerszy zakres, dotyczą wszystkich chrześcijan. Trzeba być posłusznym bezwarunkowo Bogu (Dz 4, 19), głoszonej Ewangelii (Rz 10, 16, 2 Kor 7, 15), to jest bowiem wiara i samo centrum wymogów chrześcijańskich. Trzeba być posłusznym ustanowionym władzom: rodzicom (Kol 3, 20), nauczycielom (Kol 3, 22), państwu (Rz 13, 1—7), kierownikom wspólnoty chrześcijańskiej (Hbr 13, 13). Ale podstawy klasycznej doktryny o posłuszeństwie zakonnym nie znajdujemy w Piśmie. Nie znaczy to, że doktryna taka jest błędna, istnieje wszak doświadczenie tradycji chrześcijańskiej, ale znaczy, że trzeba przemyśleć jej praktykę i jej duchowe uzasadnienia. W każdym razie jest jasne, że posłuszeństwa jako „rady ewangelicznej" nie można stawiać w równym rzędzie z celibatem czy ubóstwem.*

W części książki stanowiącej pozytywny opis własnego ideału brat Matura stwierdza, że sensem religijnym życia zakonnego nie jest dla niego indywidualne doskonalenie się według „rad", lecz rola znaku eschatologicznego, to jest urzeczywistnianie idealnego modelu życia chrześcijańskiego. Treścią główną owego ideału, czyli „modelu Królestwa" jest — jak się dzisiaj dość powszechnie sądzi — wspólnota, czy też jedność, a więc doskonałe stosunki międzyludzkie. Brat Matura rozumie wartość czy też specjalny zakonny charyzmat celibatu właśnie i tylko w tym kontekście: jako decyzję, mającą służyć urzeczywistnianiu tych stosunków idealnych w skali bardziej uniwersalnej, i transcendentnej wobec tego wszystkiego co w małżeństwie jest podległe przemijalności, kruchości i śmierci. W kontekście znaku wspólnoty sytuuje się również posłuszeństwo: jest wyrazem szacunku dla

osób i szacunku dla wymogów całej sytuacji, jaką podejmuje się, podejmując ten specyficzny typ wspólnoty ludzkiej.

Aby jednak eschatologiczny znak był naprawdę żywy, musi odradzać się wciąż na nowo w Ewangelii i dlatego tak zwany „ewangelizm" jest, obok wspólnoty, centralną rzeczywistością życia zakonnego. Specyfiką i odrębnością tego życia jest więc rola eschatologiczna i celibat. Urzeczywistnianie wspólnoty i ewangelizm to natomiast postulaty wspólne w zasadzie z powołaniem laikatu, choć realizowane nieco inaczej. Spójrzmy jak sam autor opisuje te naczelne dla siebie wartości. O wspólnocie czytamy:

Jak widzieliśmy, teologia „klasyczna" niewiele mówi o wspólnocie jako o podstawowym elemencie życia zakonnego. (...) Tymczasem był to zawsze jeden z jego aspektów głównych. Właśnie on, obok celibatu, najbardziej rzuca się w oczy. Rzadko chyba poza chrześcijaństwem można spotkać wspólnoty ludzi niezwiązanych węzłami małżeńskimi, które idą w dzieleniu życia równie daleko, jeśli nie dalej niż rodzina, i czynią to zawsze z motywacji religijnych. Czy znajduje to jakieś podstawy w Piśmie?

Istnieje oczywiście wspólnota uczniów, a wśród nich wspólnota tych dwunastu, którzy prowadzą wraz z Jezusem życie wspólnotowe. Fakt ten, który się tłumaczy samą misją Pana, i jego intencjami co do apostołów, został pojęty, w każdym razie przez wspólnotę jerozolimską, jako archetyp życia chrześcijańskiego. Dzieje Apostolskie opisują więc dość idyllicznie pierwszą wspólnotę, gdzie wszystko było wspólne i gdzie życie upływało na naukach głoszonych przez apostołów, na modlitwach w świątyni, i na łamaniu chleba. (Dz 2, 43—46; 4, 32—35). Doświadczenie to, które być może nie było sukcesem absolutnym, i którego jak się zdaje nie stosowano gdzie indziej, przedstawione jest więc w Dziejach Apostolskich jako ideał chrześcijańskiej egzystencji. Nietrudno zrozumieć, że nauka Jezusa o miłości bliźniego jako osi nowej moralności (Mk 12, 28—34), jako o przykazaniu najwyższym i jedynym (Mt 22, 40), jako o znaku par excellence obecności Pana (Mt 18, 20) i znaku po którym rozpoznaje się Jego uczniów (J 13, 35) musiała inspirować do stworzenia wspólnoty nowego typu.

Chrześcijańska moralność miłości bliźniego rzeczywiście nie tylko pogłębiła stosunki międzyludzkie już istniejące (jak para małżeńska, rodzina, różne grupy jednostek) lecz także stworzyła coś całkiem nowego: wspólnotę z przesłanek religijnych. Ludzie już nieraz połączeni więzami rodzinnymi zapragnęli stworzyć wspólnotę jeszcze głębszą, tak w sensie materialnym jak duchowym, i to „dla Ewangelii". Chcieli doświadczać we wszystkich dziedzinach tej komunii, ku której skierowany jest dynamizm miłości: otwierać się jedni drugim, akceptować się wzajemnie, wymieniać i dzielić wszystko. Miłość chrześcijańska bowiem, na podobieństwo miłości Boga do ludzi, i niejako na przedłużeniu

najlepszej cząstki ludzkiego serca, zmierza zawsze do uniwersalizmu, lecz uniwersalizmu konkretnego, realistycznego: do tego, by kochać każdego człowieka w jego rzeczywistości. Otóż wspólnota, ale właśnie konkretna, spoista, jest wyrazem i jednocześnie warunkiem urzeczywistniania takiej miłości. Jest to racją istnienia Kościoła, by tworzyć taką wspólnotę najpierw na szczeblu lokalnym, a potem w coraz szerszej płaszczyźnie, co już jednak siłą rzeczy wspólnotę osłabia, czyni abstrakcyjną, degraduje w jakimś sensie coraz bardziej, w miarę jak blednie w niej oblicze człowieka konkretnego.

Żądanie wspólnoty konkretnej jest więc wpisane we wszystkie teksty Nowego Testamentu, które mówią o miłości bliźniego. Wspólnota jerozolimska była jak gdyby jej archetypem, i wciąż jest proponowana jako ideał chrześcijanom. I każda wspólnota, która konstytuuje się w Kościele, aby urzeczywistniać we własnym zakresie jego ogólne powołanie, próbuje wprowadzić w życie jerozolimski archetyp, czy powołuje się nań explicite czy też nie. (...)

Chrześcijaństwo, niosąc w sercu przykazanie Pana, było też zawsze zafascynowane ideą wspólnoty. Przykazanie jedności, zapisane w samym centrum Ewangelii, sprawia, że Kościół i nowe przymierze, które go tworzy: Ciało i Krew Chrystusa, mają za cel istotny ustanowienie, najpierw między wierzącymi, lecz poprzez nich, jako przez znak i narzędzie, między wszystkimi ludźmi na świecie — doskonałej wspólnoty powszechnej, w której ludzie nie będą już „jedni obok drugich" lecz „jedni dla drugich". Idealnym zamierzeniem lokalnej wspólnoty eucharystycznej (parafia, diecezja) jest przedarcie się poza samotność i obojętność, i stworzenie prawdziwej communio, *której żąda i którą wywołuje Duch Boga, lecz która jest w gruncie rzeczy nie czym innym jak kontaktem i przychylnością ludzi, połączonych wzajemną miłością i szacunkiem. Ewangelia, brana na serio, musi więc popychać do tworzenia wspólnoty uniwersalnej. Istnienie wspólnot zwanych religijnymi jest dowodem, że to jej przekazanie może urzeczywistniać się w realnym życiu. Jeśli miłość chrześcijańska zmierza do tworzenia wspólnot autentycznych, otwartych i przychylnych, i jeśli cały Kościół jest na tę właśnie wspólnotową rzeczywistość zorientowany, tak że stanowi ona* res sacramenti, *to wspólnota zakonna, grupująca, „tylko dla Ewangelii" w związek stały i bliski istoty, których nic przedtem nie łączyło, jest olśniewającym przejawem dynamiki miłości i jest zarazem znakiem ostatecznej już rzeczywistości Królestwa, czyli* felicissima societas sanctorum communiter viventium. *Świadczy więc, na swój sposób, temu co jest istotne w Objawieniu, i wykazuje, że da się to urzeczywistnić.*

Dopiero na tle takiej wykładni ideału życia zakonnego i w ogóle ideału chrześcijaństwa, można jak się zdaje zrozumieć głębszy sens celibatu, w ujęciu brata Matury. Pisze on:

Wartością ostateczną celibatu, która czyni zeń znak Królestwa i nowej ziemi, nie jest z pewnością element zerwania, wyrzeczenia, zubożenia i bezpłodności. Nie jest nią także tak rozpowszechniona nieraz idea dualizmu ducha i ciała (...) Pozytywnym, najgłębszym sensem celibatu jest to, że jest on wyrazem woli nawiązywania głębokich i uniwersalnych stosunków ludzkich, które wykraczałyby poza to co w związku małżeńskim jest doczesne i przemijalne. W ten sposób właśnie celibat stanowi znak tego czym będzie wspólnota Królestwa, w której stosunki wzajemne wszystkich ludzi będą w pełni uniwersalne i głęboko osobowe, chociaż aspekt płciowy seksualizmu, wiążący się z reprodukcją i ze śmiercią, nie będzie już istniał. Małżeństwo jest znakiem intensywności i osobistego, wyłącznego charakteru takich idealnych stosunków ludzkich, a celibat świadczy mocniej o ich uniwersalizmie i ich zwycięstwie nad czasem i nad śmiercią.

To jednak doprowadza nas z powrotem do idei wspólnoty. Celibat przedstawia nam się tu bowiem jako, w swej najgłębszej istocie, afirmacja nowego i ostatecznego już typu stosunków międzyosobowych. (...) Nie podcina on więc zasadniczej dynamiki stosunków miłości. Odsuwając małżeństwo, jej przejaw najczęściej spotykany, czyni to dla Chrystusa w tym sensie, że chce dla Niego i Jego mocą rozszerzyć sieć stosunków, tak by nią objąć wszystkich ludzi w swym zasięgu, a szczególnie tych, którzy wybrali tę samą drogę.

Widząc sens życia zakonnego w opisanych wyżej kategoriach wspólnoty, i celibatu „dla szerszej wspólnoty", brat Matura sytuuje rolę zakonów w Kościele jako bliższą właściwie roli laikatu niż kleru, choć swoistą i niepowtarzalną. Wyróżnia ją tak:

Kapłaństwo definiuje się przez swą funkcję i odpowiedzialność. Jest powołaniem do współudziału w misji apostolskiej: do tego by w imieniu Chrystusa i Jego autorytetu odpowiadać za wspólnotę chrześcijańską, której się służy i którą się reprezentuje. (...) Samo w sobie, kapłaństwo nie wymaga więc jakiegoś określonego stylu życia, ponieważ jednak zwykle nie może być zajęciem marginesowym, stwarza z czasem i określa pewien typ egzystencji z boku, życia oddzielonego. Nawet gdyby nie istniał celibat, ksiądz byłby z racji swego urzędu człowiekiem „oddzielonym" dla pewnej służby. (...) Celibat jest więc w jego wypadku czym innym niż dla zakonników. Nie jest wybierany dla niego samego, dla jego własnej wartości, a jest tylko obecnie warunkiem koniecznym dostępu do kapłaństwa. Jakiekolwiek byłyby więc wartości takiego celibatu, i korzyści zeń płynące dla urzędu i dla Kościoła, pośredni tylko wybór, jaki ma tu miejsce, stwarza problem psychologiczny, którego nie trzeba ignorować. Na Zachodzie, księża są w jakimś sensie zmuszeni do podejmowania celibatu, choć nie jest on przedmiotem ich głównego wyboru i choć nie widać koniecznej więzi między nim a służbą kapłańską. Księża nasi są więc jak gdyby zakonnikami

mimo woli, nie mogąc zwykle w dodatku iść za religijnym sensem celibatu aż do końca, to znaczy tworzyć wspólnoty braterskiej. (...)

Powołanie księdza określa więc, jak powiedzieliśmy, jego funkcja, a powołanie zakonnika, tak jak ludzi świeckich — pewien typ egzystencji chrześcijańskiej. Korelacja nie istnieje więc, moim zdaniem, pomiędzy terminami „kler" i „laikat" (w sensie teologicznym), gdyż kler definiuje się przez „robienie" a laikat przez „bycie", lecz istnieje między terminami „laikat" i „zakonnicy". Oba te terminy odnoszą się do stosunków chrześcijanina ze światem i jego strukturami. Chrześcijanin świecki żyje w świecie i podejmuje go, jego życie jest świadectwem, że Królestwo działa w świecie, przekształcając go. Chrześcijanin świecki jest więc świadkiem Wcielenia. Życie zakonne natomiast, przez zerwanie jakie stanowi celibat, i przez specjalny rodzaj wspólnoty, jaką celibat ten pozwala tworzyć, wprowadza w świat jakąś nowość, antycypację tego, co dopiero nadchodzi. Życie laikatu odnosi się więc do świata takiego jakim już jest, a życie zakonne odnosi się do świata takiego jakim będzie, objawiając, przez celibat i wspólnotę, jego aspekt być może najistotniejszy, a mianowicie nowy typ stosunków międzyludzkich, jakie ma przynieść. Życie laikatu i życie zakonne, aspekt Wcielenia i aspekt eschatologiczny, to jak gdyby dwa uzupełniające się bieguny tej samej egzystencji chrześcijańskiej, dwie wyciągnięte dłonie, wskazujące ku tej samej rzeczywistości.

Byłoby chyba trudno uchwycić aurę duchową ideału franciszkańskiego z Taizé bez zapoznania się także bliżej z inspirującym ją stosunkiem do Ewangelii. Brat Matura uważa zresztą to co nazywa „ewangelizmem" za centralną rzeczywistość wspólnoty zakonnej. Oto jak o tym pisze:

Ewangelizm to, jak pisze Yves Congar, powracanie myślą i życiem do źródeł Ewangelii, opieranie ich na Niej, i wzorowanie się na Ewangelii czystej, percypowanej wprost, a nie poprzez nadbudówki i nawyki, które w danej chwili obciążają chrześcijaństwo. Ażeby dobrze zrozumieć to zdanie, trzeba ujmować słowo „Ewangelia" w całej jego gęstości. Nie chodzi tylko o kilka tekstów ewangelicznych, ani nawet o cztery Ewangelie, o Nowy Testament czy o całość Biblii, choć znajomość Objawienia jest istotną cechą ewangelizmu. W głębszym sensie jednak, odwoływać się do Ewangelii, to odwoływać się do Jezusa Chrystusa jako do objawienia i dopełnienia zbawicielskiego zamierzenia Ojca. Ewangelia to „tak" Boga powiedziane światu w Jezusie Chrystusie, to radosna i dobra nowina o tym, co przez Niego już się spełnia w historii, to objawienie sensu człowieka i świata. Za Jezusem Chrystusem zaś, za Jego dziełem zbawienia dokonywanym w historii, za sensem jaki nadaje życiu człowieka i ewolucji świata, rysuje się w przeczuciu niewysłowiona tajemnica, którą nazywamy Bóg. W samym sercu Ewangelii

trwa ta tajemnica ostateczna, w której zawisło wszystko, która jest we wszystkim, a jednak poza wszystkim zarazem.

Wiara polega na przyjęciu tej nowiny, i jej wezwania, które przynosi sens ludzkiemu życiu. „Wierzyć w Ewangelię" to formuła wyrażająca samą istotę religijnego stosunku człowieka do Boga, objawionego w Jezusie Chrystusie. Owo wdarcie się propozycji Boga w życie człowieka jest jego zakwestionowaniem, jest wezwaniem, zobowiązującym do wyjścia poza siebie, do nawrócenia, metanoi, do przebudowania wszystkich stosunków z ludźmi i ze światem. (...)

Ponieważ wezwanie Boga i Jego propozycja są co dzień nowe i młode, taka sama musi być odpowiedź Kościoła i chrześcijanina. Dlatego też zabezpieczenia, zasiedziałe „urządzenia się", rutyny świeckie czy też zakonne są i muszą być wciąż na nowo burzone i przekraczane. Ewangelizm jest więc dla wspólnoty, tak samo jak dla osoby, stałym źródłem odnowy, młodości. Właśnie to jest dynamiką życia autentycznie chrześcijańskiego. Bez niej robi się ono ociężałe, osiadłe w wygodnictwie, zagrożone sklerozą i śmiercią. (...)

Historia życia chrześcijańskiego w świecie jest rzeczywiście nieprzerwaną historią „powrotów do Ewangelii". Wszystko co jest w Kościele odnową autentyczną dokonuje się w imię takiego powrotu do Jezusa Chrystusa, który jest wezwaniem Boga do świata. (...) Jest przy tym aż dziwne jak często u początków wielkich ruchów, które objąć mają z czasem zakony, tak jak laikat, stoją ludzie świeccy, jak na przykład Antoni, Franciszek z Asyżu czy nawet Ignacy Loyola (przed wyświęceniem).

Ewangelizm nie jest więc monopolem żadnego stanu w Kościele. Wszystkie grupy i wszystkie urzędy kościelne potrzebują go dla autentycznie chrześcijańskiego życia. Dlatego nie można sobie nawet wyobrazić życia zakonnego bez niego. Byłoby ono wtedy tylko organizacją, doskonałą może, ale zimną, bez życia. (...) Jest on samą duszą opisanej tu wspólnotowej egzystencji. Leży u źródeł nie tylko znajomości siebie, nie tylko wciąż na nowo podejmowanej reformy siebie, wspólnoty i świata, lecz także poznania Boga i adoracji Jego niedosiężnej tajemnicy. Ilekroć doświadcza się wezwania dobrej nowiny i idzie się w odpowiedzi aż do kresu osobistych możliwości, dochodzi się nieuchronnie na próg niepojętej myślą i niewysłowionej słowem Rzeczywistości, o której Jezus Chrystus mówił: mój Ojciec, nasz Ojciec, i która jest Bogiem Żywym.

W ewangelizmie uderzać mogą na pierwszy rzut oka pewne jego opisy anegdotyczne czy jego literalizm, jest to jednak tylko powierzchowne wrażenie. W rzeczywistości prowadzi on znacznie dalej, aż do głębin ostatecznych. Nic dziwnego, że jest najważniejszym elementem życia zakonnego, i że czyni z tego życia zasadniczo ruch, nie zaś instytucję.

*

Ukazane tutaj wątki główne książki brata Matury nie wyczerpują całej poruszonej w niej tematyki. Obejmuje ona jeszcze liczne zagadnienia i problemy natury historycznej oraz refleksje o tym jak przedstawiają się poszczególne aspekty życia zakonnego w świetle jego wspólnotowego ideału. Tok myślenia, który został tu przedstawiony, wydaje się jednak najważniejszy nie tylko dlatego, że ujmuje, w sposób uporządkowany, inspirację leżącą u podstaw najrozmaitszych występujących ostatnio form zakonnej odnowy, lecz dlatego także, że odzwierciedla proces jeszcze bardziej uniwersalny, obecny dzisiaj w całym chrześcijaństwie. Nie inaczej jak poprzez Ewangelię, „Ewangelię czystą", czy „samą", a w tej Ewangelii poprzez jej ideę jedności i wspólnoty, odnajdują dziś osobisty kształt chrześcijaństwa wszystkie środowiska odnowy. Nawet grupy o poglądach tak skrajnych, że same siebie nazywają „radykałami", i nawet koła, doświadczające próby „zaćmienia Boga" tak dojmująco, że przyjmują nazwę „chrześcijańskich ateistów", zdają się tym mocniej przyżywać „samą Ewangelię" i jej najprostsze ludzkie treści, im mniej „wiedzą" już czy „posiadają" poza tym. Jest to niewątpliwie „powrót" pod wieloma względami paradoksalny, lecz nie jest to paradoks obcy chrześcijaństwu, które stoi wszak na wierze, że droga do Zmartwychwstania wiodła i wiedzie przez ogołocenie, krzyż i nawet śmierć. W każdym razie, zakonny ideał z Taizé jest z pewnością bardzo realnie zakorzeniony w całokształcie dziesiejszej egzystencji chrześcijańskiej, i jest głęboko z nią współbrzmiący.

Anna Morawska

JAK TO WIDZIMY?

Nowy pamiętnik życia wewnętrznego François Mauriaka — trudno o lekturę lepiej zestrojoną z porą jesieni, z atmosferą listopadowych wieczorów, opadłych liści, zamierającego życia.

Mauriac jest poetą. Ze stronnic *Pamiętnika* wieje czar wielkiej poezji smutnej choć nie tragicznej. Autor godzi się z życiem — i to może najbardziej zaskakuje jego dawnych wielbicieli. Zawsze walczył, krytykował, o swych współczesnych wydawał sądy sprawiedliwe lecz surowe. Dziś jest łagodny i pokorny w obliczu Tajemnicy. Ostatnie spojrzenie za siebie. Panorama spraw wielkich, wielkich pasji i umiłowań oraz spraw maleńkich, tych epizodycznych zdarzeń, spotkań, przeżyć, którymi co dnia zasypuje nas życie. — Bezpowrotnie utracony, a jakże drogi sercu świat lat dziecinnych, książki, koledzy, zmagania w obronie Boga, trud wiary w człowieka, umiłowanie życia — wszystko to rzu-

cone na ekran wieczności ukazuje się w nowej perspektywie, nabiera nowego wymiaru. W ostrym świetle ostatnich promieni zachodzącego słońca rzeczy tego świata widzi się inaczej, chyba prawdziwiej. Klarowny jest wzrok, czyste, niezmącone namiętnościami spojrzenie starca dobijającego już do jakże niegdyś odległego i nierealnego brzegu. „Starość — to powrót do źródeł", zachwyt nad przejrzystością rzeczy, radość jasnego widzenia.

Pamiętnik jest piękny i ciepły. Jest przyprószony srebrzącą się siwizną wieku starczego. Jest owiany dobrocią i życzliwością mędrca. — Świadectwo starca, które bez wątpienia rodzi niepokój i zadumanie nad losem człowieka. Czy ustrzeżone przez Mauriaka, wbrew zwątpieniu świata, wbrew czarnym otchłaniom ludzkiego sumienia, wewnętrzne światło optymizmu może być również drogowskazem?

„Ojciec: Czego chcą młodzi?

Syn: Młodzi nie wiedzą. Ja także nie wiem.

Ojciec: Szukasz spełnienia? Słuchaj, nie ma spełnienia! Zresztą natura szuka coraz to innych spełnień, a większość z nich pozostaje w całkowitej sprzeczności z poprzednimi. Jeśli uda ci się i nawet znajdziesz to, czego zdaje ci się, iż szukałeś, zaraz potem sam sobie powiesz: nie tego szukałem. Zostań, pogódź się, ukorz się!

Syn: Wszyscy starcy mówią to samo. Przyjrzyj się sobie i przyjrzyj się mnie: nie ma w nas nic podobnego. Nie jestem do nikogo podobny. Nigdy jeszcze nie było na świecie kogoś takiego jak ja.
Ojciec: Ile okrucieństwa...
Syn: Muszę przebyć jezioro i pójść w świat. Uczynię to nawet wówczas, gdy usłyszę, że jesteś moim ojcem.
Ojciec: Utoniesz, synu. A jeśli nie utoniesz i tak wrócisz. Wrócisz stary, bez sił, pełen rozpaczy, żeś zmarnował życie, przerażony ilością zła i krzywd, które popełniłeś.
Syn: Nie widzę na to rady. Twoja klęska jest tylko twoją klęską, a mnie potrzeba własnej klęski, własnych krzywd, własnego zła. I może także własnego dobra."

(Adolf Rudnicki *Weiss wpada do morza*, P I W 1965. s. 133)

j.

O optymizm łatwiej niż kiedykolwiek przedtem. I to o optymizm uzasadniony naukowo. Taki „naukowy optymizm" bierze się nie tyle z nowej filozofii, bo większość współczesnych filozofów cierpi na obcość świata, lecz z psychologii.

Okazało się bowiem, że wszystko to, co budowniczowie postępu chcieli zlikwidować w przyszłości, a humaniści zdjąć z bark cierpiącego człowieka, jest mu potrzebne. Myślę tu o niepokojach, kryzysach,

niepowodzeniach, stratach, rozczarowaniach, zwątpieniach. Nie jest oczywiście wszystko jedno jaki to kryzys, od czego odejście, jaka strata. Dawniej jednak każde cierpienie było złe, każde wydawało się niszczące. Pokazano nam, że tak nie jest. Droga do dojrzałości jest drogą trudną. Prowadzi przez ruiny kolejnych światów, w których chcielibyśmy już pozostać i rozlokować się na dobre. Z perspektywy czasu, gdy już bez stronniczości chwili przeżywanej oglądamy te wyrwane nam światy, widzimy ich nędzę. Nędzę? Można to określić inaczej — ograniczoność, naiwność, fikcyjność i ...egocentryzm. I to są nasze światy wewnętrzne!

Przychodzą krachy, bo muszą przyjść. Odnalezienie swego miejsca w tłoku — bo jednak inni ludzie są i mają równe szanse i prawa — to duża przykrość. Większość psychoz, nerwic i innego typu zachwiań równowagi psychicznej wypływa z jakichś przywidzeń co do naszej ważności i przywiązań do jakichś mniemań fikcyjnych.

Błąd i pomyłka, choroba i nieporadność, grzech i smutek są równie ważnymi etapami do człowieczeństwa jak radość, zdrowie, powodzenie, osiągnięcia — pod jednym warunkiem — że nie są miejscem zbyt długich postojów.

Realizm, także realizm w ocenie własnych i cudzych możliwości, to rzecz dojrzałej już psychiki. A taki realizm to prawie optymizm. No nie?

i.

„...niemało ludzi zmarnowało życie w szpitalach dla obłąkanych, gdy uleczyłby ich tydzień spędzony nad morzem"

(Chesterton, *Żywy człowiek*, 1912)

Zegar budzi nas o pół do szóstej czy szóstej, albo już sami się budzimy, jak automaty. Mycie (?). Śniadanie (?). Biegiem do tramwaju lub t.p. W tłoku widzimy na ogół plecy lub brzuchy współpasażerów. Czasem udaje się czytać gazetę, swoją lub cudzą. Praca, praca, praca, praca ...itp. à la Macedoński. Powrót j.w. i obiad. Sprawy domowe. Ewentualnie praca dodatkowa. Kolacja. Spanie. I od nowa.

Na nasz obłęd nie wystarcza już „tydzień nad morzem". Urlop to wyłączenie się z atmosfery pracy i kontakt z przyrodą. Ratunek dla nas to „rozciągnąć urlop na cały rok". Po pierwsze — umieć z chwilą zakończenia ośmiogodzinnego obowiązku zaszczytnego wyłączyć się ze wszelkich spraw jego. Gdyby umiało się utrzymać kontakt z przyrodą na codzień. Nawet w naszych „czerwonych pustyniach". Jeżeli nawet pominiemy całą meteorologię — chmury, wschody i zachody, gwiazdy i księżyc o świcie — gdyż podobno, są to rzeczy banalne — zostanie jeszcze „indywidualne" spojrzenie na zielsko na trawniku, rosę na pajęczynie i szron na zeschniętych badylach. Wróble to temat sam w sobie. Na szczęście nie żyjemy w Chinach gdzie je wytępiono. Niewiele

z tego, zobaczymy przez okno tramwaju, autobusu czy nawet własnego samochodu. Można by zacząć robić użytek z własnych nóg. Większość uczonych jest zgodna co do tego, że nogi człowieka oprócz wielu innych zadań, jakie spełniają a mianowicie — stania, kopania, deptania po odciskach, kiwania palcem w bucie i in. służą również do samodzielnego przemieszczania się bez użycia pojazdu czyli tzw. chodzenia.

Chesterton przed pół wiekiem szukał człowieka żywego i na dwóch nogach. Spróbujmy też.

d.

Noc przy ognisku sprzyja rozmowom prawdziwym. Był lipiec. Po całodniowej weekendowej włóczędze po Normandii bezprawnie wjechaliśmy w czyjś prywatny las, rozbiliśmy namioty i rozpaliliśmy ogień. Francuska większość towarzystwa ułożyła się do snu, a wokół żarzących się polan pozostało nas troje przybyszów ze wschodu. Dorota jest wychowanką Politechniki Warszawskiej, od paru lat pracuje w Paryżu, Mirjami przyjechała z Finlandii, jest anglistką i pracuje w jakimś przedstawicielstwie handlowym swego kraju. Mówiliśmy o Francji, Francuzach, gościnności i niegościnności Paryża. A potem o wielkich różnicach społecznych, kulturalnych, ideowych, jakie dzielą świat. O naszych religiach — Mirjami jest protestantką — o Janie XXIII, o Soborze, o Taizé, o Bonhoefferze i biskupie Robinsonie. Może to, że sami pochodziliśmy z krajów tak różnych od tego, gdzie przyszło nam się spotkać, sprawiało, że światowe dysproporcje jawiły się nam wyraźniej, niż naszym francuskim kolegom. Mimo uroku Paryża i całej Francji nie byliśmy z tego, bogatego, rozpędzonego, neonowo-bankowego świata. Szczęśliwi, że udało się nam go zobaczyć i poznać, wiedzieliśmy, że z niego odejdziemy. Za ciasno? za nudno? Nie wiem. Kiedy kładliśmy się spać, nad Forêt de Jumièges robiło się już jasno.

We wrześniu opuściliśmy Paryż jedno po drugim w odstępach kilkudniowych. Moja droga była najprostsza: poprzez Rzym powracałem banalnie do warszawskich zajęć.

Dorota odleciała do Gwinei, uczyć rysunku technicznego w tamtejszym liceum technicznym. Mirjami — do Konga, pracować w jednej ze szkół misji protestanckiej. Kiedy żegnaliśmy je w Paryżu, wiele było strachu i dużo wesołości, popłynęło sporo calvadosu i polskiej wódki. Obie są blondynkami — wróżyliśmy im więc powodzenie, ale i nadzwyczajne przygody na Czarnym Lądzie: na ścianie pokoju wisiał transparent: „TUCZĄC DOROTĘ I MIRJAMI POMAGASZ TRZECIEMU ŚWIATU!" Teraz dostaję czasem listy oklejone egzotycznymi znaczkami. Piszą:

...Gazety europejskie przychodzą tu z dwunastodniowym opóźnieniem, a radio nadaje tylko 4 razy dziennie kwadrans wiadomości w języku francuskim. Tracę orientację, co się dzieje na świecie. Wczoraj

wieczorem byłam na przyjęciu weselnym na 400 osób, wydanym przez pana ministra (jest po pięćdziesiątce i żeni się po raz trzeci — z osiemnastoletnią Libanką). Stoły wysłane ślicznymi adamaszkowymi obrusami, morze szampana — jedna butelka kosztuje tyle, co dwutygodniowy zarobek robotnika. Dziś w niedzielę w małym betonowym kościele było nas tylko kilkoro białych, natomiast Gwinejczyków tłumy, zwłaszcza młodzieży. Pokazywano mi dziś drugą luksusową willę pana ministra. Obok w szałasach mieszkają całe rodziny, zagęszczenie niesamowite...

...W piątek spędziłam całe przedpołudnie w ministerstwie, aby wypełnić trzy egzemplarze „afektacji" do Liceum. Czeka mnie jeszcze moc formalności — biurokracja tu okropna, a wszyscy pracują powoli, podobno to wpływ klimatu. W ostatniej chwili zmieniono mi specjalizację, zamiast rysunku, będę wykładać topografię. Mogłam się nie zgodzić, ale skoro to ma być użyteczne, to zdecydowałam się. Dobrze, że miałam w Warszawie zajęcia z geodezji. Przed pierwszą lekcją przyjęłam środki uspakajające, bo denerwowałam się naprawdę. Chłopcy są w wieku 18-20 lat, hałaśliwi i aroganccy, ale w gruncie rzeczy mili. Niektórzy są ogromni, patrzą na mnie z góry...

...Czy znasz orędzie papieża na temat Afryki, wydane już po waszym Kongresie Apostolstwa? Czytałam o nim pozytywny artykuł w „Le Monde", ale nie znam tekstu. Jeśli się ukaże w Polsce, to przyślij... ...jestem na razie w długach, dali mi tylko zaliczkę po przyjeździe i do tej chwili cisza. W sobotę ponoć mają przekazać do banku. Zrobiłam wczoraj szaleństwo: za pożyczone pieniądze kupiłam maskę z kości udowej słonia. Staroć autentyczna, zupełnie różna od tego, co bywa w sklepach dla turystów... od Mirjami miałam tylko jeden list. Napisz do niej koniecznie...

...Jestem bardzo szczęśliwa, że przyjechałam do Konga i że dostałam się w głąb kraju. Klimat jest tu znacznie znośniejszy, ranki i wieczory naprawdę śliczne, choć zaczęła się już gorąca pora deszczowa. Okolica bardzo ładna — pagórki pokryte wysoką trawą, jak dotąd zieloną, nieco drzew. Można patrzeć daleko, aż po horyzont i ten widok wydaje mi się pełen tego samego uroku i spokoju, jaki odczuwałam w lasach Finlandii. Tylko, że tu jest upał i śpiewają jakieś nieznane mi egzotyczne ptaki... ...Zostałam ostatecznie zatrudniona w szkole dla nauczycieli, co oznacza, że moi uczniowie są dorośli (sami mężczyźni!). Uczę tego angielskiego... ...brałam udział w nabożeństwie protestanckim w małej wiosce, językiem liturgicznym był *tšiluba* (język miejscowy). Oczywiście tylko pod prymitywnym dachem słomianym, razem z kurami, kozami i małymi dziećmi uganiającymi się wokół zgromadzenia...

...Szkoła jest jeszcze młoda, zaczynamy drugi rok jej pracy. Prawie wszystko jest jeszcze do zrobienia i to wydaje mi się najbardziej

pasjonujące. Jak dotąd nie mam mieszkania, ani nawet pokoju, sypiam w lokalu misji protestanckiej. Zdaje się, że nie zdołam się nigdzie zainstalować przed Bożym Narodzeniem...

...Napisz, coś widział i słyszał w Rzymie i co ci się snuje po głowie. Mam nadzieję, że będzie o czym podyskutować. Ja już spostrzegam u siebie zmiany horyzontów pod wpływem środowiska, w które wchodzę, ale nie potrafię jeszcze tych zmian określić. Czy masz wiadomości od Doroty?...

b.

Z początkiem października oglądaliśmy w telewizji polski film Hoffmana i Skórzewskiego *Prawo i pięść*.

Na ziemie odzyskane przyjeżdżają osadnicy. Zastają puste wsie i miasta. Wszystko trzeba organizować od początku. Tworzy się grupa, która ma zabezpieczyć mienie przed rabusiami w jednym z miasteczek. Padają wielkie słowa: ojczyzna, mienie społeczne, obowiązek, społeczeństwo... Szef grupy — lekarz — zdobywa sobie zaufanie u nowej lokalnej władzy.

Ale do grupy dołącza się jeszcze nauczyciel — człowiek, który tych słów najwyraźniej unika. Uważa, że za nie cierpiał pięć lat i ma już ich dosyć. Teraz chce zacząć spokojnie żyć, pracować, nawet nie jako pedagog a zwykły leśnik, chce zarobić na nowe spodnie i jak się da, na coś więcej.

Okazało się potem, że lekarz, szef całej tej grupy, jest zwykłym rabusiem, który mając legalne papiery chciał wywieźć kilka ciężarówek zrabowanych rzeczy.

I dziwna rzecz. Na serio potrafił przeciwstawić się temu z całej grupy tylko jeden człowiek, właśnie ów nauczyciel, którego myśli błąkały się wokół nowych spodni.

c.

Minister Kultury i Sztuki Austrii zwiedzając kiedyś gmach Teatru Wielkiego w Warszawie nie mógł ponoć zrozumieć w jaki sposób naród bądź co bądź na dorobku odważył się podjąć tak kosztownej inwestycji kulturalnej. „U nas — miał się wyrazić — przez większą część sezonu widownia i tak świeciłaby pustkami". Zdziwiłby się zapewne jeszcze bardziej, dowiadując się, że 24 warszawskie teatry wystawiają co dnia swoje przedstawienia mając z reguły komplet widzów, a do wspomnianego Teatru Wielkiego bilety trzeba rezerwować miesiąc wcześniej. Co kraj to obyczaj. Obyczaj — bo tak trzeba nazwać ten fakt, który dziwi samych socjologów. Teatr nasz w ostatnich latach znacznie rozszerzył swą widownię. Robotnik wielkomiejski, zwłaszcza z młodszego pokolenia uważa za właściwe być choć parę razy do roku w teatrze. Nawet jeśli sztuka jest miejscami niezrozumiała, a insceni-

zacja niepotrzebnie — jak sądzi — udziwniona, do teatru chodzić należy. Snobizm? Zapewne tak ale jeden z sympatyczniejszych...

Do szczytu jednak doszłoby chyba zdumienie p. ministra gdyby na przykład zechciał sobie kupić książkę w pewnej warszawskiej księgarni w dniu 18. XI br. około godz. 13. Otóż wspomniana księgarnia w dniu tym zapowiedziała swoje otwarcie po półrocznym z górą remoncie. Ponieważ na starannie przygotowywanej od kilku dni wystawie znalazłem dwie interesujące mnie książki, punktualnie o godz. 13,00 stawiłem się pod księgarnią. — Nie doceniłem jednak braci rodaków. Przed księgarnią stał już pokaźnych rozmiarów tłumek a najprzezorniejsi z przezornych, którzy stali tu chyba już od godz. 12,00 szturmowali właśnie wejście do sklepu. Kolejka amatorów przeoczonych nowości, które tutaj spodziewano się jeszcze dostać, rozrosła się wkrótce do tak kolosalnych rozmiarów, że gdybym sam w niej stał, dalibóg zdziwiłbym się niezmiernie, że z poświęceniem godnym ongiś cytryn, czy obecnie jeszcze miejscówki na Hel w lipcu i sierpniu, można stać za zwykłymi przecież książkami. Ponieważ sam stałem, dziwić mi się nie wypada. W każdym bądź razie, nie będąc bynajmniej ostatnim, do wnętrza księgarni dostałem się po godzinie czekania.

A na dworze była zimna listopadowa plucha, książek za darmo nie dawali, a pobliski sklep mięsny mógł się poszczycić zaledwie kilkuosobową kolejką.

j.

„Gdyby ten codzienny kęs chleba był tak pewny i łatwy do zdobycia jak świeże powietrze lub cotygodniowy Kisiel, nie szukanoby być może tyle pociechy w niebiesiech" — zagadnął mnie jeden z młodych ateistów. Mamy już w „Tygodniku" Kisiel i Spodek, ale nas młodych ogarnia Smak na więcej. Tylko birbantom i lekkoduchom wśród uciech zdaje się, że szczęście wisi na drzewach i wystarczy je zrywać. My, Polacy od urodzenia ludowi, wiemy, że na tysiąc wojen przypadało dziesięć rewolucji. Najczęstsze były te ćwierć udane.

Większość z nas bowiem nosi w sobie jakiś pęd do niezakończenia, do zatrzymania się, a nawet powrotu do poprzedniego stanu. Bo małe cele i sensy życia pomniejszają. To prawda, że młodzi słusznie uważają, iż jedną ścieżką do kaplicy nie wydepczą drogi do raju, za co dałyby się jeszcze pokrajać ich babcie. Choć Camus proponuje zamiast skoku w nadzieję — heroiczną świętość w bezwyjściowości, choć okoliczne uciechy mają stabilizować młodych do tzw. poziomu (iście poziomego!), próbujemy żyć pionowo i z tą urodzajną nadzieją, którą tak trudno odziedziczyć po Różewiczu. Nie łatwo nam zrozumieć tę średnią generację. Przeżyli prawdziwą wojnę z rozstrzeliwaniami i krematoriami. Utracili swój kawałek nieba na ziemi. Może przeszli przez uczłowieczone piekło. Dzielą się teraz na kilka grup. Część z nich myśli, że subiektywność istnieje

tylko o tyle, o ile stwierdza swoje zniszczenie. Część zadręcza się brudem winy za paznokciami. Inni zajmują się mnożeniem antybytów w tym pogruchotanym świecie. Od antyform do antytreści. Najlepsi chcą budować z ruin, kleić gruzy w antybudowle, żeby były oporniejsze na wojnę i zniszczenia niż szklane zamki przedwojennych humanistów. Jeszcze inni zastąpili teologię ojca utopią braterstwa. Także tam, gdzie już nie wierzy się w ojca, mówi się o ludziach jako o braciach. Kłuje w oczy ten kicz religijności, jakaś świecka idealizacja.

Od Kaina i Abla rozpoczęło się to przekleństwo i motor braterstwa. Walka na śmierć i życie. Czy po tysiącach lat i milionach zabitych nie stać nas jeszcze na walkę na samo życie?

Zrekonstruujmy zdroworozsądkowy wywód pewnego młodego marksisty: „Bratobójstwo biblijne wyrosło z dążenia do wybicia się oraz chęci lepszego życia. Był to jeszcze stan niewinności ekonomicznej: życie Abla zostało poświęcone dla sprawy gospodarczej. Z biegiem czasu niewinność ekonomiczna traciła swą niezależność od sfery walki. W gospodarce drobnotowarowej producent stawał się konkurentem wszystkich innych to samo produkujących. Człowiek z brata, a więc patrząc materialistycznie: jeszcze jednego kandydata do tej ziemi i jej dóbr, przekształcał się we współzawodnika. Najpierw indywidualnego, potem zespołowego. Socjalizm wreszcie uczy nas być partnerami. Nie mniej, nie więcej. Być partnerem znaczy dziś: stać z innymi na froncie potrzeb i zadań całego świata. Bo to, co jeszcze nigdy i nigdzie się nie zdarzyło, a jest godne człowieka i świta mu jako zadanie, to nie starzeje się nigdy. Produktywna, antycypująca przyszłość nadzieja jest miarą godności dzisiejszych wierzących i niewierzących". Przydam ciemniejszej barwy, bo dopiero wśród nocy budzą się gwiazdy: jesteśmy na początku. U niejednego Sobór jeszcze nie kiełkuje. Uczmy się dialogu partnerów.

Smak na więcej

GATUNEK »CZŁOWIEK«

1

Pytania nie ukazywały się przez pewien czas z mojej winy. Zwątpiłem w celowość ich pisania. Załamujący jest brak jakiegokolwiek oddźwięku czytelniczego na stawiane w nich problemy. Pomyślałem więc sobie, że albo są one nieistotne, albo też niezbyt intrygująco przedstawiane. Po co więc się wymądrzać, skoro nie jest to nikomu specjalnie do życia potrzebne. Po paromiesięcznym okresie milczenia zapytało mnie jednak parę osób znajomych i nieznajomych dlaczego *Pytań* nie piszę. Jedna z nich, a był to młody ksiądz, wręcz oburzyła się na to co mu odpowiedziałem. Takie luźne refleksje nad różnymi sprawami są z pewnością potrzebne — udowadniał mi — „Znak" mniej niż dawniej zajmuje się sprawami kultury i sztuki, pan więc uzupełnia chociaż trochę tę lukę. Poczułem się podniesiony na duchu, mimo że był to głos pojedynczy. Postanowiłem raz jeszcze spróbować stawiania pytań chociaż trochę w innym duchu i nastroju. Pomyślałem sobie mianowicie, że tym co mnie, poza brakiem oddźwięku, we własnym pisaniu zawsze denerwowało to było jakieś złe ustawienie głosu. Jestem pisarzem a nie uczonym i tak bardzo naukowe towarzystwo, jakim są artykuły i szkice publikowane na tych łamach bardzo mnie deprymuje. Należę do ludzi, którzy wiedzą „wszystko po trochu." Interesuje mnie po prostu zbyt wiele. Nie jestem specjalistą. Moim zadaniem jest wyrażać coś, ale nie załatwiać, wątpić, a nie stwierdzać. Stąd właściwie się wziął tytuł rubryki — „pytania". Jeśli je zadawać retorycznie mając natychmiast w pogotowiu odpowiedź wtedy, taka pisanina musi być sztywna i jałowa. Poza tym komu je zadawać? Czytelnicy milczą, redakcja sprawdza jedynie ortografię przyniesionego maszynopisu i logikę rozumowania...

Właśnie, komu zadawać pytania, których wszak tyle jest do wypowiedzenia i wciąż pozostają bez odpowiedzi. Co więcej, kiedy jeszcze poprzednie nie umilkły, pojawiają się nowe. Oto na przykład przeczytałem ostatnio parę książek z dziedziny, na której tak zależało młodemu mojemu czytelnikowi: mianowicie kultury i sztuki, ściśle biorąc literatury, a jeszcze ściślej krytyki literackiej. Od pytań aż się głowa roi. Bo od czasów, kiedy czytałem dużo książek z tej dziedziny, a było to zaledwie parę lat temu, sposób patrzenia na dzieło literackie bardzo się zmienił. Niby o tym się wie, ale dopiero teraz uzmysłowiłem sobie to tak wyraźnie.

2

Oto na przykład „Esej o tęsknotach poetów" Ryszarda Przybylskiego pt. *Et in Arcadia ego.* W jego wstępie czytamy wyjaśnienie następujące: *Przedmiotem niniejszego eseju są trzy wyjątkowo piękne i głębokie utwory napisane przez znakomitych poetów XX wieku. Każdy z nich jest współczesną wersją jednego z odwiecznych mitów kultury śródziemnomorskiej. Idylla Mandelsztama odnawia antyczne marzenie o Wyspach Szczęśliwych. Dzieło Eliota nawiązuje do biblijnej opowieści o wygnaniu człowieka z raju w Edenie. Poemat Różewicza przywołuje starą legendę o bukolicznej krainie spokoju, o Arkadii.* Zauważmy, że raj, w którym my chrześcijanie mamy się znaleźć (oby) po śmierci, potraktowany został przez krytyka jako równorzędny z innymi mit o wyspach szczęśliwych. Wstęp Przybylskiego zaraz potem tłumaczy dlaczego to jest możliwe. Przedstawia on mianowicie metodę badawczą, którą się posługuje w swym eseju. Nie będę jej referował. W tej chwili jest ona bardzo już znana i wywodzi się bądź to z teorii archetypów C. G. Junga, bądź też toposów, czy symboli innych szkół teorii literatury i szerzej — kultury. Ale pytania, które mnie zaczęły dręczyć, w ostatnich tygodniach nie dotyczą ani poprawności tych metod, ani sposobu ich stosowania. Dotyczą one tego co z nich wynika, gdy stosujący je krytyk przeanalizuje literackie dzieło, jakiś poemat, chociaż by *Środę Popielcową* Eliota.

Otóż skutek jest taki, że bez względu na to, czy dany utwór dotyka spraw odwiecznych, czy nie, czy wyraża refleksje natury religijnej człowieka, czy nie, zawsze w ten sam sposób zostaje sprowadzony do wspólnego mianownika. *Środę Popielcową* Eliota zaliczam do największych utworów własnego życia. Każdy ma takie utwory zakorzenione w jego sposobie przeżywania świata. Ten między innymi pomagał mi w modlitwie. Aliści po przeczytaniu eseju Przybylskiego, który polega na wyszukiwaniu znaczeń symbolicznych wiersza i dociekaniu ich historycznych źródeł kulturowych (właściwie mitycznych), to co w poemacie Eliota było pięknem zbliżającym do tajemnic istnienia, stało się wyłącznie adoracją wartości kultury. Nie można powiedzieć, że rozszyfrowanie znaczeń eliotowskiej poezji przy pomocy „kodu" symboli, czy toposów spłaszcza jej treść. Nic podobnego. W ogóle wartościowanie tu zabiegów krytyka byłoby nie na miejscu. Po prostu przenoszą one ów poemat w inny wymiar, czynią go bardziej antropocentrycznym niż teocentrycznym. Inaczej być nie może, jeżeli badający ma pozostać na gruncie zjawisk możliwych w jego rozumieniu do sprawdzenia. (Czy jednak owe toposy i archetypy to także nie pewnego rodzaju poezja? Poezja kultury?) Ale punkt widzenia jest inny i nie wiem czy zgodny z treścią poematu, który był jednak rozmową Eliota chrześcijanina z Niepojętym. O, to właśnie jest ważne. Metoda *explication de*

texte wygasza oświetlenie poematu, to subiektywne światło, które biło jedynie z człowieka, noszącego nazwisko Eliot, który jakiemuś innemu człowiekowi chciał zakomunikować nie toposy ale swoją niepowtarzalną rozterkę wewnętrzną. To, że poeta marzył o chrześcijańskim raju a nie pogańskiej Arkadii, nic jeszcze nie tłumaczy z jego odrębności od wszystkich innych poetów, którzy kiedykolwiek o tym samym marzyli. Nikt z nich nie ułożył w ten sam sposób współbrzmiących wyrazów. Nikt nie wyrażał tego co aż huczy, a nie tylko dźwięczy w refrenie *Środy Popielcowej:*

Because I do not hope to turn again
Because I do not hope
Because I do not hope to turn

Tak. Przybylski ukazał w sposób niezwykle ciekawy historyczne korzenie „wyobrażeń", którymi posługiwał się Eliot, Różewicz lub Mandelsztam, rozszyfrował ich „system komunikacji", nie wytłumaczył jednak (nie było to zresztą jego zamiarem i to dopiero jest martwiące), co sprawia, że po przeczytaniu tych trzech linijek wiersza wiemy, że mógł go napisać tylko i wyłącznie Eliot. Co jest tajemnicą jego twórczości, jej osobnego piękna?

Co więc wynika ze sposobu, w jaki krytyk przebadał twórczość trzech poetów dwudziestego wieku? Wynika przede wszystkim przemiana sposobu patrzenia na człowieka jako twórcę wartości nie tylko estetycznych, ale i innych. Staje przed nami wizja „przetwórcy", który nie wiedząc po części o tym, powiela wzory piękna, myśli i zachowania się wyciśnięte w jego podświadomości. I w takim postawieniu sprawy tkwi tajemnica, gdyż owa podświadomość pozostaje nadal niezbadana i niewyczerpana. Sam już jednak termin zaczerpnięty z psychologii unaturalnia niejako źródła, z których bije ludzkie piękno chwytane następnie w słowa, będące jedynie jego symbolami. Następuje tu proces desakralizacji sztuki, nawet tej, która nie powstawała z przyczyn, lub dla celów religijnych. Sztuka tak pojmowana staje się jednym z wielu zachowań pewnego gatunku istot żywych egzystujących na naszej planecie. Niczym więcej. To i tak dużo oczywiście. W porównaniu ze stosunkiem do literatury, który odziedziczyliśmy po nie tak dalekiej przeszłości, zmiana wygląda na zasadniczą.

3

Bardzo to wyraźnie można dostrzec czytając niedawno wydane w nowej serii PIW-owskiej eseje Roger Caillois. Jeden z nich zwłaszcza, pt. ***Modliszka*** otwiera przed czytelnikiem przedziwne zupełnie perspektywy, będące wynikiem zastosowania do badań nad ludzką kulturą nauk przyrodniczych. Ich znaczenie streszcza sam autor następująco. *Byłoby*

naiwnością twierdzić, iż — obserwowane ze skrupulatnością entomologa — obyczaje modliszki tak uderzyły człowieka, że przekształcił je w fantazmy i wierzenia religijne. Psychiatrzy i mitologowie wiedzą, że zupełnie czego innego potrzeba, by powstał majak lub mit, że co innego jest nieodzowną przyczyną ich powstawania. Tutaj wystarczy spostrzeżenie o wiele skromniejsze: ludzie i owady stanowią część tej samej przyrody. Na jakiejś płaszczyźnie rządzą nimi te same prawa. Biologia porównawcza obejmuje ludzi i owady. Postępowanie jednych może tłumaczyć postępowanie drugich. Zapewne, istnieją znaczne różnice, ale kiedy je uwzględnimy i one także pomagają w precyzowaniu wniosków.

Najbardziej mnie zaniepokoiła w tym tekście pewność autora że *psychiatrzy i mitologowie wiedzą, że zupełnie czego innego potrzeba, by powstał majak lub mit...* Zaniepokoiła dlatego, ponieważ wiadomo, jak mało właściwie wiedzą psychiatrzy, do czego się chętnie przyznają, i jakimi ogólnikami posługują się mitologowie. Gdyby pokładać w nich tak silną wiarę jak Caillois, sprawa tajemnicy powstawania i oddziaływania sztuki byłaby po większej części rozstrzygnięta. Większość poematów to są właściwie „majaki", a większość fabuł powieściowych to w ten lub inny sposób przetwarzane mity. Przyjmując przyrodniczy punkt widzenia w stosunku do kultury nie pozbawiamy jej wielkości, tajemnicy i wartości, tworzymy z niej jednak pewien obwód zamknięty. Staje się ona szklaną kulą, wewnątrz której można obserwować cuda i odkrywać wciąż nowe dziwy, przestaje być natomiast otwartym kielichem, w którym przegląda się nieskończoność gwiezdnych przestrzeni ukrytych i w człowieku i we wszechświecie.

Trywializując moje niepokoje mógł by ktoś powiedzieć, że są one objawem sprzeciwu, albo i lęku religijnego obskuranta przed postępami nauki. Ale wszak nie chodzi ani o sprzeciw, ani o lęk. Zafascynowany możliwościami nowego spojrzenia na dzieło sztuki i na dialektykę rozwoju ludzkiej kultury, zapytuję jedynie o granice tych możliwości. Ciekawi człowieka to, czy zbliżamy się do pełniejszej definicji naszego gatunku, czy też zwiedzeni nowymi metodami poznania stwarzamy świeże mity.

Marek Skwarnicki

Listy do Redakcji

Z bardzo wielkim zainteresowaniem przeczytałem w „Znaku" (czerwiec 1967 r.) artykuł ks. Jana Charytańskiego pt. *Kierunki odnowy katechetycznej*. Czytałem z zainteresowaniem, bo studiowałem zagadnienia katechetyki, brałem udział w zjazdach ks. ks. katechetów (wzgl. ks. ks. prefektów) i — co może także jest ważne — mam za sobą piętnaście lat pracy katechetycznej.

Dlatego zabieram głos na temat wywodów ks. Charytańskiego.

Mam żal do Autora, że w obszernym (liczącym niespełna dwadzieścia stron druku) artykule nie poświęcił nawet paru wierszy wielkiemu pionierowi odnowy katechetycznej w Polsce, księdzu prałatowi Walentemu Gadowskiemu z Tarnowa. Ks. Gadowski był długoletnim prefektem, był profesorem katechetyki w Seminarium Duchownym w Tarnowie, był wydawcą i redaktorem „Dwutygodnika Katechetycznego", ale przede wszystkim był odważnym autorem i wydawcą nowych katechizmów. Piszę: katechizmów — w liczbie mnogiej, ponieważ — ku zdumieniu i zaskoczeniu — współczesnych Mu katechetów ulepszał swój własny katechizm, wprowadzał w nim zmiany, rozbudowywał go, unowocześniał. Stwarzał nowe typy.

W jakim kierunku unowocześniał swoje katechizmy ks. Gadowski?

Otóż to: co będzie wprowadzone we Francji do obowiązujących podręczników katechizmowych na jesieni 1968 roku, to ks. Gadowski wprowadzał do swoich podręczników jeszcze przed pierwszą wojną światową *(sic!)*. A więc: powiązanie z Biblią i Liturgią. I jeszcze dalej poszedł, bo na lat kilkadziesiąt przed II Soborem Watykańskim i jego epokowym Schematem Trzynastym — w tkankę swoich podręczników katechizmowych wplatał elementy ze „świata współczesnego", z literatury itd.

On to właśnie udowadniał w swoich wykładach katechetyki, że katechizacja nie wiążąca się z liturgicznym życiem Kościoła zuboża pojęcie chrześcijaństwa, ogranicza je do teorii historycznego zbawienia, do indywidualnego stosunku do Boga i nie oddaje w pełni obecnego działania Bożego w Kościele. Dlatego też w jego podręcznikach katechizmowych taką ważną rolę odgrywa Rok Kościelny Liturgiczny. Powiązania z Liturgią stanowią w jego katechizmach podstawowy element strukturalny: na dziesiątki lat przed Soborową Konstytucją o Świętej Liturgii.

W całej swojej pracy katechetycznej opierał się ks. Gadowski na zasłużonej „Szkole Monachijskiej". Ale nie ograniczał się do przekazu

osiągnięć monachijskich. Budował własne pomysły, uzupełniał to, co — według niego — należało poszerzyć i pogłębić, nie wahał się wyrębywać własnych ścieżek w terenie u nas wówczas mało znanym, ryzykując pionierskie pomysly. Zresztą miał to we krwi... Był zawołanym taternikiem. Mało kto pamięta, że to właśnie ks. Gadowski jest twórcą... „Orlej perci" w Tatrach.

Zmarł jako starzec niespełna stuletni — na rencie, w Bochni, w dniu 14 maja 1956 roku.

*

Źle się stało, że mimo upływu przeszło dziesięciu lat od śmierci śp. ks. prałata Gadowskiego nie opracowano dotąd monografii tego zasłużonego pioniera na polu katechetyki. Być może, że stało się to dlatego, że Tarnów leży na bocznym torze... Ale to zaniedbanie można i trzeba odrobić. A Katolicki Uniwersytet Lubelski będzie miał wdzięczne pole: wyznaczając opracowanie wyżej wspomnianej monografii swoim elewom. Druga (skromniejsza) monografia należy się ks. Gadowskiemu jako taternikowi, wychowawcy ekip młodych taterników: kleryków, księży i studentów Tarnowskiego Seminarium Nauczycielskiego.

Kto ma pomyśleć o opracowaniu tej drugiej monografii — nie wiem. Ale może ktoś z Czytelników „Znaku" zajmie się tą sprawą?

Ks. mgr Henryk Weryński, płk.

SOMMAIRE

Rencontres

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 24.—

ZNAK

MIESIĘCZNIK